

en el indio en forma evidente y en el mestizo en forma encubierta, porque así lo exige la inveterada cobardía de éste de vivir su propia sangre. Y también está en el blanco, claro está que muy a espaldas de su máquina de vapor o de su cohete.

Y ésta es la lección de América. Como si viéramos a la humanidad desde muy lejos, en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, por qué estamos y por qué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte. Por este lado nos topamos con el antiguo camino de la humildad, la resignación y el ayuno.

Así lo exigen nuevamente la gravidez de antiguos mandatos de un viejo mundo, en medio de la ira de dios que nos puede destruir y que se da en el interior de nuestras repúblicas. Todo como si viéramos al antiguo camino de la especie desde la lejana prehistoria, que siempre fue el antiguo camino de América, un camino que nunca pierde de vista una humanidad integrada por machos y hembras que persiguen el fruto. Y todo eso dejando el patio de los objetos, porque no es más que un simple accesorio, como un esfuerzo magnífico, pero que, sin embargo, no ha sabido resolver ese problema antiquísimo del hombre, que nos vuelve a plantear América. Quizá sea nuestro destino el de volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ese es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie. Así lo expresa —aunque con otras palabras—, el mismo yamqui Santa Cruz Pachacuti.

EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA



1970



en el indio en forma evidente y en el mestizo en forma encubierta, porque así lo exige la inveterada cobardía de éste de vivir su propia sangre. Y también está en el blanco, claro está que muy a espaldas de su máquina de vapor o de su cohete.

Y ésta es la lección de América. Como si viéramos a la humanidad desde muy lejos, en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, porqué estamos y porqué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte. Por este lado nos topamos con el antiguo camino de la humildad, la resignación y el ayuno.

Así lo exigen nuevamente la gravidez de antiguos mandatos de un viejo mundo, en medio de la ira de dios que nos puede destruir y que se da en el interior de nuestras repúblicas. Todo como si viéramos al antiguo camino de la especie desde la lejana prehistoria, que siempre fue el antiguo camino de América, un camino que nunca pierde de vista una humanidad integrada por machos y hembras que persiguen el fruto. Y todo eso dejando el patio de los objetos, porque no es más que un simple accesorio, como un esfuerzo magnífico, pero que, sin embargo, no ha sabido resolver ese problema antiquísimo del hombre, que nos vuelve a plantear América. Quizá sea nuestro destino el de volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ese es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie. Así lo expresa —aunque con otras palabras—, el mismo yamqui Santa Cruz Pachacuti.

EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA



1970





Fotografía de Rodolfo Kusch junto a monolito en Tiahuanaco, Bolivia.

PRÓLOGO A LA 2ª EDICIÓN

Esta segunda edición responde a un motivo evidente. El año 1973 marca una etapa importante en el país. Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo. Quisiera yo que estas páginas sirvan para entender esa propuesta, a fin de que no sea malversada una vez más.

R. KUSCH

PRÓLOGO

LA BÚSQUEDA de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas.

Esto responde a una antigua preocupación. Ya en *América Profunda* analicé las ideas religiosas precolombinas, en *De la mala vida porteña* traté de explorar la sobrevivencia de ese estilo de pensar en una gran ciudad como Buenos Aires, y ahora trato de poner en claro el pensar indígena en sí mismo, especialmente a raíz de mi labor de investigación que realicé durante mi último viaje al altiplano en el segundo semestre de 1967, en el cual pude recoger un material significativo.

El rescate de un pensar indígena es importante porque abre la comprensión de esta América poblada últimamente por ideologías dispares. Juzgar nuestros problemas desde el punto de vista supuestamente científico, como es el de los sociólogos, o economistas, como el de ciertas ramas demasiado limitadas del marxismo, o presuponiendo ideales democráticos donde no corres-

ponde, o sino determinando simplemente formas religiosas, todo ello carece de sentido, porque nunca dice realmente la verdad. Son éstos en realidad canales por donde el americano suele escurrir sus opiniones, sin darse cuenta que la orientación que da a su pensamiento constituye el principal impedimento para comprender el estilo de vida real al cual pertenece. Cuestionarios, materialismo dialéctico, educación pública, sufragio universal o valores espirituales son los slogans de una América activa, pero que en el fondo no pasa de ser sino el pensamiento de una clase media emprendedora, situada en las ciudades de la costa del continente. Frente a ellas se da un pueblo relativamente inerte y hostil o un indígena segregado, que pareciera resistir esa acción. Además, los ideales arriba mencionados son distintos aspectos del pensamiento de una burguesía en crisis, en la cual incluyo gustosamente el más extremista de los revolucionarios utópicos, así como el progresista más emprendedor. Uno y otro son segregados —y la historia lo demuestra— por algo que alienta dentro mismo del continente.

Por eso, cuando un campesino no quiere saber nada de marxismo ni tampoco de desarrollo, no será por ignorancia ni por subdesarrollo. La ignorancia la esgrimimos como una especie de cartabón métrico que mide lo que tenemos nosotros como clase media y lo que el campesino no tiene, pero no dice lo que realmente pasa con este último, porque la personalidad del campesino, así como su mundo cultural giran en torno a otro eje.

En el presente trabajo no quise tomar en cuenta tam-

poco los últimos aportes de la antropología y la psicología. Estos, ya se trate del estructuralismo de Lévi-Strauss, o los arquetipos de Jung, por no tomar más que algunos, no son totalmente convincentes. Sólo son útiles recién cuando la observación justifica la utilización de los mismos. Y digo esto porque el primero responde a la visión un poco intelectualista de la cultura francesa que prefiere ver el resultado "claro y distinto" de la estructura, antes que reasumir el penoso y épico avatar que la promueve. La intelectualización de la cultura francesa va pareja a una total ausencia de ideales vitales. Además, Jung esgrime los arquetipos sólo para revitalizar una burguesía europea agotada. Ambos terminan por ser juego de gabinete, en cierto modo inútiles, porque ninguno de ellos restituye la fe en la crisis del ámbito vital y menos el del nuestro. Entretenerse con el estructuralismo o con la psicología profunda, o con sus epígonos como Mircea Eliade y tantos más, es, en estos momentos, en Argentina, uno de los entretenimientos más eficaces, quizá por el hecho de creer que se está jugando con la última explicación del mundo.

Mucho más importante que el instrumental extranjero me pareció el trabajo del mejicano León Portilla sobre la filosofía náhuatl. Considero que este autor brinda un método muy claro, aunque traté de ampliarlo con el trabajo de campo, no solo por la ausencia de textos quechuas y aymarás, sino también para verificar las observaciones hechas a raíz del análisis de los pocos himnos quechuas que se conservan.

Pero no podía quedar el trabajo limitado únicamente

a la exhumación del pensamiento indígena. Considero que este pensamiento nos abre la comprensión de los problemas americanos y, por consiguiente, la segunda parte del libro esta dedicada a medir las posibilidades que dicho pensamiento ofrece. Por eso hice especial hincapié en la oposición entre el estilo de pensar del ciudadano indígena hasta el punto de distinguir entre un pensar seminal y otro causal, distinción ésta que no es difícil comprobarla, incluso en el pensamiento filosófico moderno occidental.

A su vez, no podía estar ausente en este trabajo el esbozo de un pensamiento americano que gire en torno al concepto del *estar*. Creo que dicho término logra concretar el verdadero estilo de vida de nuestra América, en la cual entrarían blancos y pardos, y ofrece, desde un punto de vista fenomenológico, una inusitada riqueza. Va implícito en dicho término esa peculiaridad americana a partir de la cual recién habremos de ganar, si cabe, nuestro verdadero lugar, y no esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente.

R. KUSCH

1.— EL PENSAMIENTO AMERICANO

EN MATERIA DE FILOSOFÍA tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir así, privada de hacerlo. Por un lado está la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo. Ya Félix Schwartzmann había querido resolver este problema en su libro "El sentimiento de lo humano en América", en donde hace notar que una filosofía típicamente americana sólo se da por ahora en la poesía y en la novelística, según él mismo lo demuestra en su análisis de la obra de Pablo Neruda y también en el de la novela brasileña.⁽¹⁾

Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida. Cuando Kant enuncia su teoría del conocimiento, lo hace porque en ese momento era imprescindible. Lo mismo ocurre con Hegel, quien expresa el sentir íntimo de la burguesía alemana de su tiempo. Descartes había

1.— SCHWARTZANN. Félix: *El sentimiento de lo humano en América*. (Editado por la Universidad de Chile). Santiago de Chile, 1952-53, 2 volúmenes. Vol. II págs. 66 y ss.

pensado su *cogito, ergo sum*, porque así lo exigía el siglo de Richelieu con su razón de estado. El pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida. En este sentido la filosofía tiene el mismo grado de receptividad que el arte y la religión.

Es cierto también que Nicolai Hartmann no estuvo de acuerdo con este criterio. Pero su defensa de una "ciencia" filosófica no pasa de ser sino el ideal de todo profesor de filosofía. La índole misma de la enseñanza se apea con una doctrina armónica y coherente, es cierto, pero también lo es que cada generación exige, pese a lo que piensa Hartmann, la conceptualización filosófica de su sentido peculiar de la vida.

Pero he aquí lo grave. Para que esa conceptualización se lleve a cabo es preciso, no sólo saber filosofía, sino ante todo, y eso es muy importante, asumir un margen de distorsión que pocos son capaces de lograr. Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados.

Es lo que ocurre con los coloquios sobre pensamiento indígena, que se suelen realizar en algunas universidades andinas. No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada sólo como para repetirla en la cátedra. De ahí no saldrá sino un pensamiento incaico enredado aún en el temor de los investigadores en superar sus propios prejuicios filosóficos.

Y si, al hecho de que entre nosotros, todavía se está aferrado a la percepción y se suele invocar un cómodo y desteñido positivismo, se le agrega el neopositivismo norteamericano actual, la labor de traducir nuestra vida en filosofía resulta doblemente ingrata.

Y hay algo más. No existe en América un estilo uniforme de vida. En lo que va del indio hasta el ciudadano acomodado, cada uno juega un estilo de vida impermeable. Por un lado el indio detenta la estructura de un pensamiento de antigüedad milenaria, y por el otro la ciudadanía renueva cada diez años su modo de pensar.

Si Europa ha podido concretar una filosofía, ha sido porque desde fines de la Edad Media pudo constituir un cuerpo social relativamente homogéneo, pese a la teoría de los estamentos de Tönnies. Evidentemente ha habido en este terreno una élite que promovía ese pensamiento y que podía oficializarlo sin más. No olvidemos en este sentido la así llamada Escuela de la Sabiduría en la cual figuraban los principales pensadores alemanes de la primera mitad de este siglo.

¿Qué hacer entonces en América? Nunca vi con mayor claridad el radical contraste en que se halla sumido todo lo americano como cuando examiné el curioso mapa del Perú que había trazado el cronista Guamán Poma.⁽²⁾ Tiene la forma de un ovoide, en cuyo centro se dan cuatro parejas regentes de los cuatro puntos cardinales, con un sol y una luna presidiendo el cuadro y una serie de

2. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXIII. Paris, 1936. Foja 984.

monstruos diseminados en su contorno (fig. 1). Un mapa así es relegado hoy en día sin más como algo "subjetivo" y nada tiene que ver con un mapa moderno del Perú científicamente delimitado de acuerdo a una realidad.

Lo dibujado por Guaman Poma no concuerda con la realidad, pero encierra toda su herencia india e incaica y quíerese o no es su mapa, casi diríamos el hábitat real de su comunidad. En ese sentido sus cuatro parejas reyes, que presiden las cuatro zonas del viejo Tahuantinsuyu, simbolizan el amparo maternal en que se hallaba refugiado el antiguo indio. Al fin de cuentas, el Perú que Guaman Poma había recorrido ha de haber sido ese mismo que está reflejado en su mapa y no el que la ciencia actual ha trazado. Y considerando esto, ¿podemos rechazar sin más esa "subjetividad" que encierra su dibujo? Y es más. Un mapa del Perú elaborado con el instrumental moderno será real, pero nada tiene que ver con lo que cada peruano piensa de su país. Es un mapa impersonal, elaborado por el anonimato de la ciencia, y aceptado estadísticamente por la mayoría, pero no es *mi* país, ése que cada uno vive cotidianamente.

Pero si en geografía se puede trazar un mapa desde el ángulo científico y vivir en cambio cotidianamente otro país, eso no se puede hacer en filosofía. Porque la filosofía sólo se da como una traducción de una subjetividad, como la de Guaman Poma, a nivel conceptual, de acuerdo con una jerga acuñada por la cátedra, y sostenida aún cuando contradiga la supuesta rigidez de las formulaciones científicas. Pienso que América oscila, en gran medida, entre esa franca subjetividad que nos afecta a



Fig. 1.- Mapa del Perú, según Guaman Poma.

todos, y que desciende a un simple "me parece así", y la actitud científica cuya rigidez es esgrimida precisamente para encubrir en cada uno de nosotros una subjetividad que no logramos canalizar. Pensemos sólo en la presión que una cultura importada ejerce sobre nuestro fuero interno, y la importancia, en cambio, que ese fuero tiene en la elaboración de una cultura propia.

Esa misma presión en Argentina no hace más que perpetuar y legalizar un pensamiento rigurosamente importado, quizá por falta de un pueblo que le haga frente a aquella con formulaciones propias. Pero otra cosa es en el resto de América. ¿Puede surgir un pensamiento propio en ella, en virtud de la oposición rotunda que existe entre el indígena y el burgués medio?

La distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán *Da-sein*. Heidegger toma esta palabra del alemán popular, en primer término porque *Sein* significa ser, con lo cual podía retomar la temática de la ontología tradicional, y en segundo término, porque *Da*, que significa *ahí*, señalaba la *circunstancia* en que había caído el ser. La temática de Heidegger gira entonces en torno a la conciencia de un ser venido a menos o *yecto*. Su mérito consiste en haber retomado en el siglo XX el tema del ser en una dimensión exacta, tal como en realidad la vivía la clase media alemana, la cual siempre sintió como propia esa caída del ser, con todas sus implicaciones angustiosas. Si a ello agregamos los conceptos de tiempo y de autenticidad, advertimos que una temática así hilvanada no dista del pensamiento propio de una burguesía europea que siente la crisis del individuo y que trata de remediarla.

Otra cosa ocurre en el ámbito aymara. Podríamos utilizar un equivalente de *Da-sein* como parece serlo, según Bertonio, el término *cancaña* que significa "asador, el ser o esencia" o que también se vincula con "acontecer".⁽³⁾ Pero mucho más propio del sentir indígena sería el término *utcatha*. Según el mismo autor significa "estar". Además, pareciera llevar en la primera sílaba un

3.—BERTONIO, P Ludovico: *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Chucuito, 1612. Ed. Facsimil por Julio Platzmann, Leipzig, 1879. 2 volúmenes. En la pg. 35 vol. II, figura "Cancatha: Ser, y acontecer." "Cancaña: el Ser o esencia."

apócope del término *uta* o casa, lo cual lo vincularía con el concepto de *domo*, o sea *domicilio* o *estar en casa*, tan vilipendiado por Heidegger y por Gusdorf. Significa también "estar sentado", lo cual nos lleva paradójicamente al *sedere*, de donde proviene el *ser* castellano. Finalmente, Bertonio menciona la forma *utcaña* "el asiento o silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe".⁽⁴⁾ En suma, se trata de un término cuyas acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aun, de un mero *estar*, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinación.

Ahora bien, es evidente que el sentir profundo de un indio, cuando está en la calle Buenos Aires de La Paz y decide tomar un camión para ir a su *ayllu*, ha de ser en términos de *utcatha* y no de *Da-sein*, o sea que asumirá su mero estar y, de ningún modo, sentirá la caída de algún ser. ¿Por qué? Porque pareciera que en ese mero *estar* del *utcatha*, se da otro elemento más que Bertonio señala cuando transcribe un término afín, a saber, *ut-taatha*, "exponer o sacar las cosas para vender... en la plaza"⁽⁵⁾. Y el concepto de plaza, desde el punto de vista de la psicología profunda, tiene un evidente sentido arquetípico, ya que es el símbolo del centro de un mundo trazado en plan mágico, el mundo *mío*, el mismo que traza Guaman Poma cuando dibuja el mapa del Perú con las cuatro parejas regentes. Se trata del mundo existencial y vital de Guaman Poma y del indio en gene-

4.—BERTONIO, op. cit., pg. 382. vol. II.

5.—BERTONIO, op. cit., pg. 382-383, vol. II.

ral que, por consiguiente, poco o nada tiene que ver con el mundo *real* detectado por la ciencia, pero sí con la *realidad* que cada uno vive cotidianamente. Y ahora cabe una pregunta, esta forma de preferir el ámbito real a partir de un pleno sentimiento de *estar* no más, ¿no es acaso profundamente americano, del cual participan indios y blancos?

Es evidente que un pensamiento que arranca de un término como *utcata* no habrá de conducir a una filosofía en el sentido como lo entendemos hoy en día, sino antes bien, a un estricto "amor a la sabiduría". Por eso no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero sí una doctrina de la contemplación.⁽⁶⁾ Términos como *sasitha*, que Bertonio traduce como "ayuno a modo de gentiles"⁽⁷⁾ o *amuchatha*, "recordar",⁽⁸⁾ cuyo primer término *amu* o *lor* también tiene un hondo significado en

6.—FRANZ CRAHAY en su artículo: *El 'despegue' conceptual: condiciones de una filosofía bantú* (Revista Diógenes, año XIII, oct.-diciembre de 1965. No. 52, Buenos Aires, pág. 57.), critica el esfuerzo realizado por Tempels y por Kagane, en el ámbito arcano, para elucidar una filosofía bantú. Por ejemplo, exige que se tome en cuenta las innovaciones de la filosofía contemporánea y lo que constituye la originalidad de las grandes tradiciones filosóficas no occidentales, y habla asimismo de "procedimientos universalizables" y del "progreso de la filosofía". La reacción de Crahay es propia de un catedrático. Personalmente no creo que ni la universalidad, ni la filosofía tal como se entiende en Occidente, interesa mucho en este rescate de un pensamiento autóctono. Esto último, por su parte, tiene una finalidad mucho más universal de lo que un catedrático occidentalizado puede suponer.

7.—BERTONIO op. cit., pág. 311, vol. II.

8.—BERTONIO op. cit., pág. 12, vol. I: Acordarse de lo olvidado... *amutaskatha*...

la psicología del inconsciente, parecieran corroborar que en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo.⁽⁹⁾

Ahora bien, si todo esto fuera cierto, cabe plantear la siguiente pregunta: si nuestro papel como clase media intelectual es el de regir el pensamiento de una nación, ¿tenemos realmente la libertad de asumir cualquier filosofía? ¿Cuál es, en suma, nuestra misión? ¿Consistirá en representar y tamizar el sentir profundo de nuestro pueblo o consiste simplemente en incrustarnos en su periferia detentando especialidades que nuestro pueblo no requiere? Evidentemente esta es la paradoja que plantea el quehacer filosófico cuando se lo toma en profundidad. Pero no se trata de proclamar un rabioso folklorismo filosófico, porque si así lo hiciéramos denunciaríamos una grave debilidad. Se trata antes bien, de captar libremente nuestra verdad sudamericana, que para nuestra mentalidad excesivamente esquemática de clase media intelectual, resulta desde todo punto de vista sorprendente e imprevista. Es preciso pensar que la comprensión de un "sentido" de la vida sudamericana debe reba-

9.—C. G. JUNG hace notar que un símbolo así significa que el centro de gravedad de la personalidad no es más el yo, que es un mero centro de conciencia, sino un punto, por así decir virtual entre lo consciente y lo inconsciente, al que cabe designar como *si-mismo*. (Pág. 61, *El secreto de la flor de oro*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1955.) En otra parte del mismo libro, agrega Jung: "En cierto sentido es el sentimiento de ser sustituido", pero en verdad sin la adición del "ser destituido". Es en verdad un desligamiento de la conciencia, en virtud del cual el yo vivo subjetivo pasa a un objetivo 'me vive'. (Pág. 69.)



Fig. 2.- El filósofo indígena, según Guaman Poma.

sar las barreras que nosotros colocamos para ello. Es preciso pensar al margen de categorías económicas, o de civilización, o de cultura y recobrar, en suma, esa maravillosa ingenuidad de un Guaman Poma cuando describe a su filósofo (fig. 2): "Indios astrólogo-poeta que

sabe del vuelo del sol y de la luna, y clip (eclipse) y de estrellas y cometas —día domingo mes y año de los cuatro vientos del mundo oro para sembrar la comida desde antiguo. Indios que los indios filósofos— astrólogos que saben las oras y domingos y días y meses año para sembrar y recoger las comidas da cada año" (10). Claro que no será un saber de "eclipse" ni del "vuelo del Sol y de la Luna", pero si —y eso es totalmente equivalente— de recobrar una conciencia de unidad entre estas hondas contradicciones que en América nos desgarran en lo político, en lo cultural y en la vida cotidiana.

10.—GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., foja 883.

2.— CONOCIMIENTO

LA ESTANCIA o caserío indígena Kollana era un *ayllu* o comunidad aymara, que dependía de Toledo, situada cerca de Oruro (Bolivia), en plena puna. Estaba integrada apenas por una casa cuadrada de adobe y dos *putucus* o construcciones cilíndricas del mismo material, todo unido por una *pirca* o pared, también de adobe. Habíamos llegado ahí con unos alumnos para realizar nuestro trabajo de campo, y logramos conectar con la familia Halcón que la habitaba. Estaba compuesta por el abuelo, su hijo, la mujer de éste y tres niños.

Me llamó la atención el abuelo. Estaba acodado sobre la *pirca* de adobe y miraba hacia lo lejos, mientras nosotros lo acosábamos a preguntas. Quien en realidad hablaba con nosotros, era el hijo. Sabía castellano, por cuanto debió cumplir con el servicio militar, y demostraba cierta confianza en sí mismo. La entrevista en sí fue correcta aunque bastante pesada. De vez en cuando el abuelo se daba vuelta y contestaba a nuestras preguntas con cierta sonrisa. Una sonrisa suele ser útil cuando no se quiere decir lo que realmente se piensa y, en general, cuando no se quiere hablar. Pero demostraba buena voluntad. Se diría incluso que, a raíz de nuestras pre-

guntas, él iba penetrando con cierto esfuerzo zonas de olvido de donde sacaba el dato que necesitábamos.

Así nos informó sobre el sistema de prestación o *ayni*, el *ayllu* o comunidad y mil cosas más. Pero en realidad no quería hablar. Al fin comenzaron a aparecer las simplificaciones del caso. Recuerdo su mirada cuando se volvía a acodar sobre la *pirca*. Parecía estar diciendo para sí, con cierto aire de suficiencia, que para qué había que preguntar tanto. Además, le debía obsesionar su propia actividad ahí concretada a la labor en su *estancia*, porque por ejemplo hacía notar que la tierra le daba antes unas papas muy grandes y que eso hoy ya no ocurría" que antes llovía más que ahora y que, antes, todo era mucho mejor. El mundo había envejecido con él.

Realmente no valía la pena seguir preguntando. Tuve la impresión corriente en estos casos. Un indígena, como ese abuelo, no tenía por qué tomar conciencia de sus costumbres, porque ni siquiera sabía de dónde provenían, y pensaría que sólo había que cumplirlas cuando las circunstancias lo requirieran. De ahí, entonces, que la entrevista sufriera un natural relajo. El abuelo, como suele ocurrir entre ellos, se fatigó. Es natural, si se piensa que las preguntas lo obligaban además, a un serio esfuerzo.

Pero, en ese momento se planteó una situación peculiar, provocada por algunos integrantes de nuestro grupo. Alguien tomó la ofensiva, y preguntó al abuelo que por qué no compraba una bomba hidráulica. El rostro de aquél se volvió más impenetrable. Había varias instituciones que lo ayudarían. Seguramente poniéndose de

acuerdo con sus vecinos podían entre todos comprar la bomba y, en cómodas cuotas, compartidas por todos, la pagarían a corto plazo.

Miré en torno. La puna era seca y árida, las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. Le decíamos que ella "le va a favorecer" y "le va a engordar los ganados". "Vaya a Oruro y visite la oficina de Extensión Agrícola". El abuelo nada respondía. El hijo, para quedar bien con nosotros, decía un poco entre dientes: "Sí, vamos a ir". Luego, un silencio pesado. El abuelo seguía mirando la puna. ¿Qué miraría?

Ya no quedaba más nada por preguntar, ni qué proponer. Nos fuimos. A lo lejos vimos cómo el cielo pesaba sobre los *putucus*. ¿Qué pensaría el abuelo? Quizá el hijo trataría de convencerlo y le dirá: "Abuelo, estamos en otra época, estas cosas hay que hacerlas. Los *gringos* tienen razón". Pero el abuelo mascaría un poco de coca, challaría su alcohol y no contestaría. Es más, seguramente pensaría que para hacer llover era mucho más barato uno de esos rituales corrientes como la *Gloria Misa* o la *huilancha*, y, además, es mucho más seguro ⁽¹⁾.

Realmente, ¿qué pensar? El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él contaba con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera inmovible. Evidentemente, nues-

tros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor.

Alguien, escandalizado por la actitud del abuelo, lo calificó de ignorante. Es lo que solemos decir en estos casos. ¿Por qué? Porque es natural que si él conociera o simplemente *viera* la realidad que lo rodea, forzosamente tenía que comprar la bomba. La cuestión para nosotros estriba en *conocer*. De ahí entonces que una buena alfabetización llevaría al abuelo a tomar *conocimiento* de la realidad y, por lo tanto, a comprar la bomba del caso. Pero he aquí que sin embargo el abuelo insistirá en hacer la *Gloria Misa* o la *huilancha* para propiciar el mejoramiento de su tierra y de su ganado.

Evidentemente, el abuelo no cumple entonces con las etapas de todo conocimiento. El problema del conocimiento, según nuestro punto de vista occidental, pareciera tener cuatro etapas. Primero, una *realidad* que se da *afuera*. Segundo, un *conocimiento* de esa realidad. Tercero, un *saber* que resulta de la administración de los conocimientos o ciencia, y cuarto, una *acción* que vuelve sobre la realidad para modificarla ⁽²⁾. Esta es, al fin de cuentas, la actitud occidental desde los siglos XIV y XI, pasando por el *Novum Organum* de Bacon hasta la revolución industrial europea, y es también el sentir de los Estados Unidos en estos momentos, así como el

1.—*Huilancha* proviene de *huilla*, sangre en aymara y designa en general un sacrificio de sangre. Analizaremos más adelante este ritual, así como también el de la *gloria misa*.

2.—Esta clasificación es propia del así llamado cientismo, que cundió en las postrimerías del *siglo XIX*, y que hoy rige el pensamiento del ciudadano medio de América.

ideario de cualquier clase media situada en el borde atlántico de Sudamérica. Se trata de cuatro momentos que encierran el ideal de que *afuera* se da todo y nosotros debemos recurrir al mundo *exterior* para resolver nuestros problemas.

Ahora bien, ¿por qué el abuelo no hacía eso? ¿Es que no encontraba la solución *afuera*? Si queremos hacer teoría diríamos que su conocimiento no termina en la acción, o sea que no finaliza en el mundo exterior, porque sustituya la bomba hidráulica por un ritual mágico. No cumple con esos cuatro momentos del problema del conocimiento que enunciarnos más arriba. Pero, ¿qué entiende entonces el indio por *realidad*, por *conocimiento*, por *saber* y por *acción*?

Para nosotros la realidad está poblada de objetos. Este término, por su etimología, pareciera vincularse con un *echar delante*, *objacio*, lo cual implica la colocación en cierto modo voluntaria de una realidad delante del sujeto. ¿Y en el mundo indígena? Pareciera que es diferente. Bertonio en su vocabulario aymara del siglo XVI señala como traducción de *cosa*, los términos *yaa* y *cunasa*⁽³⁾. *Cunasa* se refiere a "cualquier cosa". *Yaa* en cambio se vincula con "cosa de Dios, de hombres, etc.". Y es más, se utiliza también cuando es "cosa abominable" *huati yaa*, *yancca yaa*, o "cosa de estima" *haccu yaa*. Se diría entonces que para el indígena no hay cosas propiamente

3.—BERTONIO, op. cit.: "Cosa: cunasa" (pág. 145, vol. I). "Cosa de Dios de hombres, etc.: yaa" (pág. 146, vol. I). "Cunasa, cualquier cosa" (pág. 59, vol. II). "Yaa: cosa, o negocio, o misterio, etc." (pág. 389, vol. II).

te dichas, sino que ellas se refieren siempre al aspecto favorable o desfavorable de las mismas. No interesan los objetos sino sólo los aspectos fastos o nefastos de los mismos.⁽⁴⁾

Y esto no es de extrañar. Pareciera cuadrarle al aymara, al igual que al quechua, lo que el investigador Whorf dice de los hopi, o sea que el idioma de éstos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos.⁽⁵⁾ Esto, por su parte, lo confirma Bertonio cuando dice en el prólogo de su primera parte del vocabulario aymara que el indio no mira "tanto el efecto como al modo que se hace". Por ejemplo, la forma del verbo *llevar* en la lengua aymara depende de "si la cosa que se lleva es persona o animal bruto o si la cosa es larga si pesada o ligera".⁽⁶⁾

Ahora bien, ¿qué significa que en un idioma se registre el acontecer antes que las cosas? La mención de Bertonio "al modo que se hace" algo y no al hacer mismo, como concepto abstracto, indica un predominio del

4.—En La Paz recogí el dato de que los aymaras actualmente llaman *yaa* a los objetos que utilizara el futuro matrimonio.

5.—The SAE microcosm has analyzed reality largely in terms of what it calls things (bodies and quasi-bodies) plus modes of extensional but formless existence that calls substances or matter... The Hopi microcosm seems to have analyzed reality largely in terms of events (or better eventing B. L. Whorf llega a esta conclusión luego del análisis de las lenguas europeas y de la hopi. (Pag. 84 de *The relation of habitual thought and behavior to language, incluido en Language, culture, and personality*, publicado por Sapir Memorial Publication Fund. Menasha, Wisconsin, 1941.)

6.—BERTONIO, op. cit., Introducción a la primera parte.

sentir emocional sobre el ver mismo, de tal modo que ve para sentir, ya que es la emoción la que da la tónica a seguir frente a la realidad. El indígena toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento⁽⁷⁾. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva.

Ha de ser ese el motivo por el cual el vocablo conocimiento no tiene en aymara acepciones similares al nuestro. Bertonio registra como conocimiento el término *ullttatha*, (conocer) pero vincula *ullsutha* con "asomarse fuera",⁽⁸⁾ y agrega luego *ullattatha* como "conocer algo", y a la vez como "apuntar con arcabuz". Es probable, asimismo, que con este vocablo se vincule *ullinaca*. "El semblante, figura, aspecto, cara, rostro".⁽⁹⁾ Asimismo, es probable que en el aymara se diera una distinción parecida a la que existe en el náhuatl entre un saber de ros-

7.—José Imbelloni menciona un "aparato clasificatorio" consistente en "casillas Masculino-Femenino Derecha/Izquierda. Arriba-Abajo. Blanco-Negro, cuyo último y más consecuente desarrollo se hace visible en el sistema llamada Taoismo, aunque sus elaboraciones iniciales fueron realmente tan antiguas como el primer Intento de acumulación 'orientada' de sabiduría elemental, y a ellas se asociaron valoraciones en el sentido de Vigor y Potencia y los de Favor y Desfavor mántico." (Pág 349, *El Génesis de los pueblos protohistóricos de América*, en el Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo X, Buenos Aires, 1942.)

8.—BERTONIO, op. cit., pág. 374, vol. II.

9.—Ibidem, pág. 373, vol. II.

tro y otro de corazón.⁽¹⁰⁾ Así parece ocurrir también con el quechua. Holguín registra en su vocabulario el término *riccini*, referido generalmente a un conocimiento de personas, antes que a un conocer de cosas.⁽¹¹⁾ Como si se tratara de un conocer de *publicidad*, como diría Heidegger, referido a la comunidad, lo cual es cierto, dado que el indígena está siempre profundamente ligado a ésta. Pero es natural que donde no hay un orden conceptual para los objetos, tampoco hay un conocer con todas las implicaciones del caso, tal como ocurre en el pensar occidental. Esto nos lleva a advertir que los momentos arriba señalados que forman parte de la parábola del conocimiento dentro de una problemática occidental, es propia de ésta y no se da en el mundo indígena. El indio no es, entonces, un sujeto fotográfico, como diría Whaelens, sino que interviene, en mayor medida que nosotros, en

10.—Dice Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Ed. del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956): "Puede concluirse... que *in tztli*, *in yóllotl* (cara, corazón) es un clásico *dyfratismo náhuatl* forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares (*tztli*: rostro) y con un dinamismo (*yóllotl*: corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo, (ahuicpa) y a veces hasta dar con 'lo único verdadero, en la tierra' la poesía, flor y canto". (Pág. 202.) Cita más adelante un texto náhuatl que dice: "El hombre maduro: un corazón firme como la piedra, un rostro sabio/dueno de una cara, un corazón./hábil y comprensivo." (Pág. 240.)

11.—GONZALEZ HOLGUIN, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Ed. del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos. Lima, 1952. En la pág. 316 dice: "Riccini. Conocer a otro" y "Riccichacuni. Conocer a todos los que se trata, o a los de una casa".

el conocimiento. Su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres.

El indigena conocerá la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra. Y esto mismo, que se debe a un estilo propio de vida, lo lleva a no participar de la irrupción en la realidad, ni a utilizar en primer plano, y a nivel de su sentido de la vida, la voluntad. Por eso, aquel abuelo no quería ir a la Oficina de Extensión Agrícola a comprar la bomba hidráulica. No ve afuera la solución de sus problemas. Es indudable. ¿Y en nuestro caso qué ocurre? ¿Por qué vemos realmente la solución de nuestros problemas *afuera*? ¿Qué es lo que se da fuera?

Examinemos una vez más nuestro punto de vista occidental sobre el *conocer*. En lo que va desde Kant hasta Nicolai Hartmann hubo una seria preocupación en torno al problema del conocimiento, lo que llevó a magnificar el problema en sí, pero siempre de acuerdo con el verdadero sentido que nuestro estilo de vida le asignaba. Ante todo, la verdad del problema filosófico del conocimiento está en que, detrás de él, ya desde Kant, se daba la incipiente revolución industrial, la cual consiste en la instalación y movilización de un mundo de objetos que se dan *afuera* de un sujeto. Por eso, desde la simple enfermedad hasta los avatares de nuestra vida física y espiritual, siempre encontramos la solución o el *porqué en ese afuera*. Y *afuera* se da desde el simple *porqué* que me explica la causa de mi pena hasta una gran administración que podría concretarse en una oficina de Extensión

Agrícola. Vivimos como si junto a nuestra vida se diera el *plus* de una realidad plagada de causas y de administraciones. Y nuestro quehacer ciudadano consiste en compensar, por el lado de *afuera*, con el *plus*, cualquier desequilibrio que se produzca *dentro* de nosotros. Es más, cualquier desequilibrio interior se debe seguramente a que falla lo de afuera. Por eso, cuando hay alguien como el abuelo que no quiere eso que se da *afuera*, experimentamos cierta depresión.

Y es más. El conocimiento ni siquiera consiste ya en recobrar afuera los datos de un objeto sino que se reduce a un género de compensación por el lado de *afuera*, que no se refiere a la realidad de la ciencia sino sólo a la administración de los remedios para nuestras necesidades personales. Conocer lo que se ve y ver lo que necesitamos es un poco el enigma de nuestra vida en el mundo ciudadano de Sudamérica. Por eso, no se trata de conocer al mundo, como dice Whaelens, como si fuera un inmenso espectáculo, porque ni siquiera se trata del mundo en general, sino sólo de los aparatos, drogas y administraciones que nos han de salvar. Conocer es abrirse hacia un mundo específico a fin de buscar una compensación a nuestros males, y la acción sólo sirve para construir ese mundo específico y de ningún modo *modificar* al mundo.

Ahora bien. El abuelo no trabaja por *afuera* y nosotros sí. ¿Y qué hacemos entonces nosotros si nuestros utensilios no son aceptados? Recuerdo la sensación que experimentamos cuando el abuelo nos contestaba con evasivas. Nuestra cualidad de investigadores no nos permitía tomar en cuenta esta actitud. Pero, lo cierto es que

nos invadió cierta sensación de despojo. ¿Por qué? Porque el abuelo nos obligó a pasar del nivel de un yo, —que ofrece objetos y encuentra un sistema de compensación con lo que se da afuera y que sabe de la administración del plus compensatorio para la propia vida—, a un nivel inferior en el cual nos sentimos sencillamente desamparados.

Es, al fin de cuentas, la experiencia corriente en el altiplano, que genera ese clima de irremediabilidad ante el indio. Ante eso, sólo nos queda como último recurso calificar al abuelo de *analfabeto*. Pero aún así estamos en déficit. Un calificativo peyorativo como éste, ¿no es acaso un recurso mágico para avasallar al indígena? Al advertir nuestro despojo, no somos nosotros los que modificamos la realidad, sino que la realidad, encarnada en el indio, nos modifica a nosotros y entonces, el insulto es el último recurso para restablecer el sentido de nuestro mundo. Pero esto ocurre cuando nos sentimos atrapados, casi como un retorno a una matriz. Ahí, decir *analfabeto* es como si dijéramos en el fondo "Mire, abuelo, nos han enseñado que las bombas hidráulicas son importantes. Le ruego que las acepte. Piense no más, ¿qué haríamos si no?".

Ahí descendemos muchos años de historia atrás, casi como si no hubiera habido evolución, por la curiosa fuerza que pone el indígena al reducir nuestros ofrecimientos a la nada. Y es inútil que digamos que los cuatrocientos años de dominio colonial primero, y luego republicano, lo han llevado a él a ese plano. El también nos podría preguntar a su vez, ¿qué han logrado ustedes en estos

cuatrocientos años? ¿Acaso dominan realmente a la realidad? Y tendría razón. Al fin de cuentas no hemos resuelto un problema de conocimiento sino un problema de administración. Sólo hemos administrado los conocimientos europeos y los hemos convertido en un *plus* exterior para que nos compensen. Y, oficinas y objetos y profesionales crean la posibilidad de encontrar nuestro equilibrio. Pensamos que todo eso pertenece a una épica de la humanidad, pero con ésta tenemos poco que ver. Sólo la usamos.

La prueba está en que a ninguno de los que estaban reunidos en el trabajo de campo realmente se le ocurrió alguna vez modificar la realidad, ya que, al fin de cuentas, ninguno de nosotros había inventado la bomba hidráulica. Peor aun, simplemente habíamos usado la referencia a una oficina que pareciera tener a su cargo dicha modificación de la realidad. Con esa referencia conseguimos la paz. Pero, no pasaba de ser una simple referencia. Al fin de cuentas, la misma que hacía el abuelo. El recurría al ritual acuñado por su propia cultura. Nosotros a un utensilio acuñado por occidente. En ese sentido, la *huilancha* y la bomba hidráulica se equivalían.

Pero nuestra referencia era un poco más *impersonal*: una simple oficina. La del abuelo, en cambio, era *personal*. Un ritual compromete al hombre, la oficina, no. El remedio propuesto por nosotros dependía de la manera impersonal del técnico para colocar la bomba. Ahora bien, a los efectos de justificar una vida, ¿qué era mejor? ¿Usar formas que comprometían mi yo o las otras que no lo comprometían?

En esto se vislumbra la crisis, ya no del indio sino la nuestra. El abuelo removía su intimidad en la realización del ritual, pero no aprovecha la solución externa. Nosotros nos volvíamos a casa a disponer lo que la civilización nos ha brindado, pero difícilmente íbamos a remover nuestra intimidad. No la conocemos por otra parte.

3.— LÍMITE

SI UNO TIENE un campo, y este campo es árido, y no quiere comprar una bomba hidráulica para remediar su sequedad, entonces, lo sabemos bien, entra en el caos, o sea en un pozo social y económico de imprevistas desgracias. Ahí se produce la miseria, el abandono, en suma, la muerte civil. Y para soslayar esto es imprescindible asumir una actitud *límite*, que consiste en hacer una apreciación de la *situación objetiva*, como ser, la de la sequedad del campo, a fin de lograr la solución. Se trata de llegar a ese momento en que uno, una vez *vista* la aridez del campo, diga: "Evidentemente, esto lo remedio con la bomba hidráulica".

En este punto logro el equilibrio, una especie de remanso en el cual digo así es, con lo cual me ubico y, por lo tanto, procedo, y acudo a la oficina de Extensión Agrícola. Mi *límite*, en suma, está en la situación objetiva y a partir de ahí modifico la realidad.

Ahora bien, ¿por qué el abuelo en vez de modificar la realidad, sin embargo recurre a un ritual? La experiencia nos dice que un ritual no sirve para modificar la realidad objetiva. En este caso tendemos a creer que el abuelo debe tener otra experiencia según la cual la realidad

se puede modificar con rituales. Es curioso que siempre atribuyamos a terceros el conocimiento de una experiencia, consistente en un manipuleo de elementos *externos*. ¿Acaso se dio esto realmente en el caso del abuelo? Pero, pensemos sólo que si decimos que el abuelo no hizo experiencias, ¿cómo explicar entonces su actitud? Aquí se abre la siguiente perspectiva: ¿será que la situación límite a la cual él arriba, una vez vista la sequedad del campo, es diferente al límite un poco visual, objetivo y realista que nosotros utilizamos?

Se trata de saber qué resortes juega el abuelo indigena cuando se conforma, una vez vista la sequedad, con el simple ritual. ¿En dónde encuentra la base para afirmar así es, o sea el es afirmativo de la fórmula? ¿Encontrará el abuelo indio ese es en función de otra facultad que la que usamos nosotros? Nosotros en una situación así invocamos la razón y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿Y el abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la razón.

Cuando le pregunté cierta vez a un indio de Kollana, una comunidad situada cerca de La Paz, si utilizaban en sus rituales mágicos las así llamadas *mesas*, tuve una extraña respuesta. Las *mesas* son ciertos preparados rituales característicos y muy comunes en todo el altiplano y consisten, entre otras cosas, en azúcares, yerbas de distinta índole, generalmente con propiedades mágicas, piedras molidas y otros elementos.⁽¹⁾ Este in-

1.—Figuran numerosos datos al respecto, así como otros muy importantes con referencia a otros temas, en el *Curso de Filosofía Indígena* (Publicación mimeografiada de la Universidad Técnica de

dio, que según el maestro de la comunidad era un *yatiri*, o sea el brujo de la misma, me contestó con aire de suficiencia que usaban mesas pero me señala una que había en la habitación. Indudablemente me cambió el sentido de la palabra y, en vez del utensilio mágico, se refirió al mueble.

Adoptó como es natural una actitud capciosa. ¿Cómo entenderla? Pienso que de esta manera habrá querido mantener la distancia entre mi cualidad de *gringo* entrometido y él. Es preciso recordar que se trataba de una comunidad que había cambiado bruscamente sus costumbres a mediados de este siglo. Si antes se mantenía rígidamente cerrada, hasta el punto de que los forasteros eran recibidos a punta de fusil y luego echados, aho-

Oruro y de la H. Alcaldía Municipal, Oruro, 1967). Contiene los trabajos de campo realizados por los alumnos que asistieron al curso homónimo dictado por mí en los meses de agosto y septiembre de 1967 en dicha Universidad. Se incluyen los siguientes trabajos: RODOLFO KUSCH, *Discurso Inaugural* HUGO SALVATIERRA, *División política del departamento de Oruro*; ANTONIO A. DE LA QUINTANA N. y DAVID SEGUNDO GONZALEZ C., *El ayni*; EDUARDO ARCE DURAN, ARTURO ALESSANDRI, GUILLERMINA CAMACHO y CARLOTA BUSTOS, *Toledo*; HUGO SALVATIERRA OPORTO y JAIME SALVATIERRA O., *Breves apuntes* ALDINA FERNANDEZ CH., CARLOTA BUSTOS y GUILLERMINA CAMACHO, *Fiesta y vestimenta*; FLORA HERBAS DE VERDUGUEZ y OLIMPIA QUIÑONEZ, *Mitos, supersticiones y leyendas*, Lic. MACRINA QUIROZ S., *Medicina*; ADELA A. DE VARGAS, Lic. MACRINA QUIROZ S. y EDITH LOREDO, *Medicina*; JUAN DIAZ ARREAÑO, *Medicina*, MARCELINO ALCONZ MENDOZA, *Costumbres y ritos de las diferentes provincias al oeste de Oruro* FRANCISCO CRUZ R., *Fiesta y Música*; MARTIRIAN RAMIREZ, *Ayni y ayllu*; OTTO SAUCEDO *Organización política administrativa de la comunidad de Toledo*, FREDDY ESPINOSA T., *Datos recogidos de la poblaciones más antiguas de Oruro*; LUIS MORALES, *Economía e industria artesanal*.

ra ya no ocurría lo mismo.⁽²⁾ Cualquiera que llegaba era recibido, aunque en este nivel curioso de cambiar, por ejemplo, el sentido de la palabra *mesa*. Y no está mal. Este indio se sentía aculturado y había adquirido ante todo una *objetividad* tal como la entendemos nosotros, de tal modo que un término como *mesa* no puede significar otra cosa que ese mueble que todos usamos. Un paso más y el indio evidentemente ya dejaba de serlo y estaría apto para estudiar lógica simbólica. Pero, es indudable que todo esto era una máscara, y que él sus- traía a nuestra vista lo que aquel abuelo indio usaba a cara descubierta.

Otra cosa fue en Copacabana, una estancia o caserío cerca de Toledo. Un indio anciano nos había invitado a entrar en la capilla con que suelen contar estos caseríos, a fin de *presentarnos* a la Virgen. Cuando nos sentamos para hablar y, ante las preguntas que le hacíamos, prefirió que saliéramos "para que la Mama no oyera y no se molestara". Al cabo de un rato de hablar con nosotros con toda naturalidad, introdujo la mano en la bolsa de coca que le habíamos obsequiado, y saca un puñado. Luego de examinarla, nos dice "ustedes tienen una *pena*".⁽³⁾ Nos aclaró que tuviéramos cuidado con "el autito", un Citroen, en el cual habíamos llegado. De más está decir que, efectivamente, al volver tuvimos un pequeño percance.

2.—PAREDES, M. Rigoberto: *La Paz y la Provincia El Cercado*. La Paz, 1955. Pág. 83.

3.—La *pena*, que en aymara se dice *yaqui*, constituye un concepto fundamental en la concepción del mundo indígena, como veremos mas adelante.

Me pareció que este indio jugaba una actitud más libre que el de Kollana y más próxima al abuelo. Mientras aquél en cierta medida simulaba una objetividad, de la cual se sentía ajeno, éste, sin más, recurría a un registro de otro orden. Aquél era más preciso, más perceptivo, más intelectual, si se quiere, en cambio éste hacía girar su personalidad sobre un registro diferente y hasta cierto punto opuesto.

Ahora bien, ¿cómo connotar este registro? Desde el punto de vista de una psicología analítica su actitud no era del todo racional y podría hablarse de un recargo de afectividad. Pero esto trae sus consecuencias. Por ejemplo, Lévi-Strauss no lo calificaría así, ya que está empeñado en demostrar que el primitivo es capaz de emplear esquemas de clasificación que resultan, perfectamente aptos, casi en igual medida, si no en más, para *saber* de la realidad que lo rodea.⁽⁴⁾ Pero no es cosa de demostrar la capacidad del indígena en funciones similares a las nuestras. Todo su acervo cultural pareciera indicar que su *capacidad* puede radicar quizá en la utilización de una función mental que nuestro estilo de vida occidental no acostumbra utilizar.

La afectividad, por ejemplo, pareciera ser esa función que, desde nuestro ángulo, es siempre vista con un tono peyorativo. Investigadores de vieja escuela suelen hacer

4.—CLAUDE LEVI-STRAUSS dice al respecto: "El indígena es un atesorador lógico: sin cesar reanuda los hilos, repliega incansablemente sobre sí mismo a todos los aspectos de lo real, sean estos físicos, sociales o mentales". *El pensamiento salvaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1964. Pág. 386.)

hincapié en ella. Bandelier, por ejemplo, señala el miedo que afecta al aymara. Gasta varias páginas para indicar cómo el miedo sitúa la personalidad del indio.⁽⁵⁾ Rigoberto Paredes hace también una referencia expresa a la misma cualidad.⁽⁶⁾ Tschopik extrema en este sentido las cosas y como buen norteamericano hace notar la *anxiety* que afecta al aymara de Chucuito, y la clasifica minuciosamente, dando, por consiguiente, un cuadro pèyorativo de la psicología del indígena.⁽⁷⁾ Es cierto, asimismo, que un test de Rorschach tomado a los indios otomies de México, destaca el fondo emocional sobre el cual se desplaza la personalidad del indio. Sin embargo, me parece que estas observaciones no hacen resaltar la peculiaridad de su psicología, sino que ponen en evidencia el prejuicio que en Occidente se tiene de la emocionalidad. Este prurito de encasillar la emocionalidad se debe a una falta total de conocimiento de este aspecto de la psique. Ya Scheler señala que desde Descartes hasta el siglo XVIII, la vida emocional era considerada como una etapa confusa de la vida intelectual. Kant considera que los actos afectivos son simples estados sensuales o caó-

5.—BANDELIER, Adolph Francis: *The islands of Titiaca and Koati* (The Hispanic society of America). New York, 1910. (Pág. 59 y ss. y 100 y ss.)

6.—PAREDES, M. Rigoberto: *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. (Ed. Arno Hermanos) La Paz, 1920. (Págs. 1 a 24).

7.—TSCHOPIK, Harry, Jr.: *The aymara of Chucuito, Perú* (Ed. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 44, part. 2). New York, 1951. Pág. 174 y ss.

ticos⁽⁸⁾. Aún el mismo Scheler termina por esquivar el tema de la emocionalidad en su sentido profundo, por cuanto le preocupa la intencionalidad de la emoción a fin de apuntalar el tema de la personalidad. Casi todo el romanticismo alemán había ya retomado el tema de la emoción, pero nada más que en el sentido de Scheler. Cuando Heidegger roza el tema del miedo, hace distinción entre éste y la angustia, indicando que aquél lleva a

8.—MAX SCHELER se refiere a un prejuicio existente en la mayoría de los pensadores modernos según el cual toda nuestra vida emocional —y para la mayoría de los filósofos modernos nuestra vida apetitiva incluso— ha de atribuirse a la sensibilidad incluso el amor y el odio. Al mismo tiempo conforme a esa división *todo lo que es alógico* en el espíritu: intuir, sentir, tender, amar, odiar, depende de la organización psicofísica del hombre, su formación es función de la variación real de la organización dentro de la evolución de la vida y de la historia y depende de la peculiaridad del contorno y sus efectos (pág. 24 tomo II de su *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Ed. Revista de Occidente Argentina Buenos Aires 1948 2 tomos.) Véase también GEORGES GURVITCH: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Ed. Losada. Buenos Aires 1944 pág. 93 y ss. Éste autor también pone en evidencia ese mismo prejuicio con suma claridad, cuando resume la posición de Scheler frente a Husserl. Para Husserl la intuición esencial, la *Wesenschau*, consiste en el acto de adecuación perfecta entre una significación y su efectuación entre aquello a que se apunta y aquello que se da. Sin embargo, observa Scheler, pueden observarse casos en el flujo puro de lo vivido en que se presentan contenidos que no tienen *significaciones directas* y que no obstante son actos intencionales precisos claros y comprensibles". (Págs. 89 y 90.) Teodoro Celms por su parte, hace notar que "los momentos de vivencia como las sensaciones y los momentos sensibles del sentimiento y de la voluntad son llamados por Husserl datos sensuales o *hyléticos*" que se oponen a los *noéticos*, los cuales comprenden los actos de significación, de efectuación, etc. en suma se refiere estrictamente a la conciencia, lo cual no ocurre con los *hyléticos* (*El idealismo fenomenológico de Husserl*, Ed. Revista de Occidente Madrid 1931 pág. 80 y ss.)

la fuga ante algo que se había hecho temible por *des-alejarse* en el espacio mundano⁽⁹⁾.

Agreguemos a esto que ni aun en el campo de la psicología se conoce la vida emocional. Por ejemplo, cuando el psiquiatra Wolff quiere definir a la vida emocional, sólo hace mención de lo que ella provoca o sea de la paralización del control de la vida racional, pero no la define o, mejor dicho, produce una definición por la negativa⁽¹⁰⁾. Todo el psicoanálisis freudiano apunta a canalizar la vida emocional a fin de restituir la libre actividad de la inteligencia del paciente. Se diría que la cultura

9.—HEIDEGGER Martin: *Ser y tiempo*. (Ed. Fondo de Cultura Económica) México 1951, pág. 163. Es curioso como Heidegger hace su análisis siempre regido por el criterio de connotación en cierto modo intelectual como lo indican las expresiones *a-la-mano* y *ante-los-ojos*. Ocurre lo mismo cuando afirma que "el temor desemboza siempre, aunque de manera más o menos expresa, al *ser-ahí*, en el ser de su ahí." Tomar el ser y no el *ahí* ha de ser el rasgo distintivo que distancia una visión americana de la existencia de otra occidental. Sartre por su arte, volviendo al tema de la vida emocional, dice algo similar a lo dicho por Heidegger cuando afirma que "l'émotion est une réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est *affection*." (*Esquisse d'une Théorie des émotions*, Ed. Hermann y Cia, París, 1948, pág. 52.)

10.—WOLFF, Werner: *Introducción a la psicología* (Ed. Fondo de Cultura Económica) México, 1962, pág. 146: "La emoción es un des-equilibrio... parece deberse a que una situación coherente queda rota..." Lo mismo ocurre con James Drever quien en su *Diccionario de psicología* (Ed. Escuela, Buenos Aires, 1967, pág. 98) dice de la emoción, entre otras cosas, que es "un estado complejo del organismo que comprende cambios corporales de carácter amplio... y en el plano mental un estado de excitación o *perturbación*". Jung dice del afecto que se caracteriza "por una peculiar *perturbación* del proceso representativo". (*Tipos psicológicos*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, pág. 196, tomo II.) (El subrayado en los dos últimos casos es nuestro.)

occidental se erigió sobre el escamoteo y no sobre la superación de la vida emocional, ya sea para evitar el problema, o ya sea para producir, como en el caso del psicoanálisis, una deflación de la emocionalidad a fin de restituir la libre acción de la inteligencia.

Ahora bien, ¿en qué forma enfrenta el indigena su vida emocional? Mejor dicho, ¿podría mostrarnos otros aspectos de la misma, especialmente cuando se trata de los casos extremos del miedo?

Sayres, en un artículo publicado en "América Indígena"⁽¹¹⁾, señala los problemas psíquicos que sobrelleva la primera generación de mestizos de padres indígenas, ya que aquéllos parecieran sufrir, en mayor medida que éstos, el *miedo mágico* a la infracción de las normas tradicionales, hasta el punto de que se incrementa entre ellos, por ejemplo, los rituales del *asustamiento* que en el altiplano andino se llama *mancharisca*. *Mancharisca* proviene de *manchay*, que significa en quechua "tener miedo", el cual, en este caso, es atribuido a la pérdida del ánimo.

A esto se refiere la señora Valda de Jaimes Freyne cuando menciona la doctrina aymara sobre el alma. Según ella, el indigena concibe un alma propiamente dicha, (*jachcha ajayu*), un ánimo (*jiska ajayu*) que va quedando prendida de todas las cosas y que de esta manera se gasta, y finalmente un *kamasa* o sombra, o también

11.—SAYRES, William C.: *Status transition and magical fright*. (En *América Indígena*. Volumen XV, N° 4. Octubre de 1955. Pág. 292-300. México.).

llamado *coraje* que generalmente está representada por un animal ⁽¹²⁾. Cuando un sujeto tiene un susto y sufre ciertas manifestaciones, como fiebre, o delirios o lo que fuera, se dice de él que ha perdido el *kamasa* o el *coraje*, como se me informara en Tiahuanaco. En ese caso es preciso recurrir a un ritual.

Morote Best lo describe para el mundo quechua de la siguiente manera. Si el asustamiento no es grave, se toma una pizca de tierra del lugar donde ha caído la persona y mientras se la come se dice "*hampuy*, ánimo... *hampuy*" (vuélvete, ánimo, vuélvete). Pero si la enfermedad es grave, entonces se la cura con un *despacho*. Este consiste en incinerar un envoltorio en el cual se incluyen cerca de quince productos, entre otros, piezas de plomo diminutas, plumas de cóndor, papeles de color, etc. Una vez terminado el *despacho* "un paciente debe conducir por el suelo y con la mano derecha el gorro, como si fuera una persona que camina, ya que le sirven de pies las orejeras del mismo. En la mano izquierda porta un poco de tierra del lugar en el cual se produjo la incineración y una moneda de un sol 9/10." Hace esto, mientras "marcha musitando estas palabras *hampuy... hampuy... ánimo*. Por detrás le sigue el ayudante con un tiesto lleno de brasas donde quema incienso". Y lo curioso es que, mientras tanto, "en la casa del enfermo la luz debe estar apagada y todos los hombres en silencio... En la oscuridad de la morada se podría ver, si la luz se enciende—lo

12.—VALDA DE JAIMES FREYRE Luisa: *Costumbres y curiosidades de los aymaras*. La Paz. 1964. Pág. 25 y ss.

que no debe hacerse—, a un varón que aprisiona la frente del enfermo y a otro que hace lo mismo con los dedos de los pies, mientras se produce el retorno del alma." ⁽¹³⁾ También es significativa la descripción que hace un médico peruano del mismo ritual, el Dr. Olano ⁽¹⁴⁾. Este relata que en su juventud había sufrido un *asustamiento* según el diagnóstico de un médico indígena. Para curarlo le hablaba con cariño y mientras lo acariciaba, le decía los siguientes versos en quechua, a los efectos de hacer retornar su ánimo: "A qué vas a esa mansión oscura; donde no llega el Sol; donde no existe el agua! Regrésate! No te asustes! Tus padres sienten pena!"

Ahora bien, si la observación que hace Sayres respecto al miedo mágico la entendemos como una consecuencia natural del paso de una "cultura primitiva" hacia una "cultura superior", debemos calificar a dicho miedo como un simple problema psíquico, con lo cual, en el fondo, nada explicamos.

Otra sería la consecuencia si consideramos que la cultura indígena constituye una entidad autónoma y paralela a la cultura occidental. En ese caso cabe afirmar que el indígena tiene soluciones rituales frente a las manifestaciones extremas de su vida emocional que el mundo occidental desconoce. Es más, la primera generación estudiada por Sayres, que sufre la aculturación,

13.—MOROTE BEST, Efraín: *La vivienda campesina de Sallaq con un panorama de la cultura total*, en *Revista Tradición*, año II vol. III, agosto de 1951. No. 7-10. Cuzco. Pág. 96 y ss.

14.—OLANO, Guillermo: *La medicina en el idioma Incaico*. Lima, 1913. Págs. 16-18.

se somete a la penosa transición de una cultura que, como la indígena, se desempeña en un nivel afectivo hacia otra cultura que, como la occidental, se desenvuelve en un nivel preferentemente intelectual.

Ante todo, es evidente que el indígena no ve en la vida afectiva la sensualidad o el caos que veía Kant, ni la paralización del control de la vida racional como cree el psiquiatra, ni tampoco le urge la superación de la vida emocional, por cuanto no la ve en términos de desintegración como en cambio le ocurre al hombre de formación Occidental, sino que sencillamente realiza algo que este último no hace por cuanto enfrenta y ritualiza su miedo.

Ahora bien, si la cultura indígena pareciera estructurarse sobre la afección, ¿cuál es su acervo conceptual? O, mejor dicho, ¿en torno a qué conceptos gira una cultura cuya base está entendida como un enfrentamiento o ritualización de la afectividad? ¿Se dará dicho acervo conceptual en términos de total oposición al de la cultura occidental del ciudadano medio de Sudamérica? No cabe duda que aquel indio de Kollana enfrentaba su afectividad, y me ocultaba sus rituales porque estaría ya en ese proceso que menciona Sayres. El indígena de Copacabana, en cambio, seguía en la vieja actitud de enfrentar sin más su antiguo miedo, como lo demostraba su manipuleo de la coca. Y lo mismo pasaría con el abuelo indígena cuando sustituía la bomba hidráulica por el sacrificio sangriento. Seguramente estos últimos estarían entonces profundamente vinculados con su vieja cultura indígena, aun cuando, como en el caso del indio

de Copacabana, estén operando con un contenido cultural heterogéneo, como lo es la capilla y el tema de la Virgen.

Si la cultura indígena es autónoma y paralela a la cultura occidental, es de esperar que debe tener su coherencia interna, surgida precisamente del fondo afectivo en el cual se desempeña. O dicho en otras palabras, por volver a un caso concreto, ¿cuál fue el motivo profundo o límite que brindó seguridad a aquel abuelo indio cuando rechazaba la bomba hidráulica? Ante todo no puede ser un motivo intelectual sino irracional, y una irracionalidad francamente aceptada.

Holguín registra en su vocabulario quechua de 1608 el término *ucurunanchic* que traduce por "el hombre interior o el alma", y lo opone a renglón seguido a *hahuarunanchic*, "el cuerpo, o el hombre exterior"¹⁵. También Bertonio trae una oposición similar en aymara entre *manqhue haquessa* y *alakha haquessa* respectivamente¹⁶.

Ahora bien, el primer término, en el caso de Holguín, ha de ser seguramente *wk'u-runa-nchej* o sea "nuestro hombre interior" y el otro *hahua-runa-nchej*, "nuestro hombre exterior". Aparentemente esta oposición parecería vincularse a la conducta de un sujeto según oculte o no sus decisiones.

15.— GONZALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 350. Es curioso que ambas palabras figuren juntas, incluso a costa del orden alfabético. ¿Eran utilizadas como opuestas?

16.—BERTONIO, op. cit., "Alakha haque: Hombre claro que nada finge, no doblado." (Pág. 2. vol. II); "Manqhue: Profundidad, o profundo del agua, tierra y otras cosas". (Pág. 215, vol. II.)

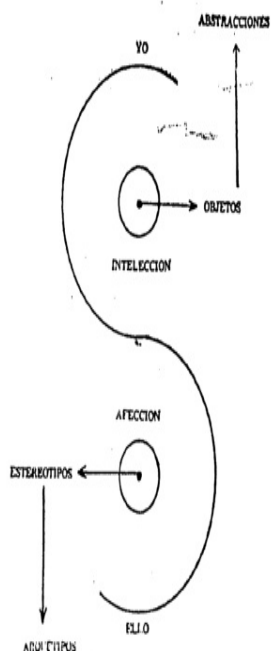


Gráfico Nº 1.- Muestra la correlación entre los aspectos de entranca y saliencia de la psique.

Pero, ¿por qué Holguín registra expresamente, y juntas, estas palabras? Podríamos pensar que consigna especialmente la primera porque le servía para dar otra acepción en quechua a la palabra *alma*, con vistas seguramente a la catéquesis. Sin embargo cabe pensar también que ambas debieron ser acuñadas en el habla de la élite intelectual de los quechuas de su tiempo, no sólo porque indicaban dos formas de conducta, sino porque hacían referencia a una oposición de lo que hoy denominaríamos "vida interior" y "vida exterior". Lo parece indicar ese término *uk'u*, que no sólo significa *adentro*, sino también *cavidad* y, ante todo, *cuerpo*, casi como si hiciera

referencia a la afectividad que alentaba en esa cavidad⁽¹⁷⁾.

Si así fuera, cabe pensar que la cultura quechua, así como la aymara, valoraba la *interioridad* del hombre tomada en forma global, como simple *adentro* (*uk'u*). Ahora bien, esto mismo ¿comprenderá además un conocimiento más profundo de ciertos aspectos de la psique que a nosotros se nos escapan? ¿Se mueve el indígena sobre funciones diferentes a las nuestras?

Ante todo, el término *uk'u* implica una apertura hacia aspectos irracionales de la personalidad, los cuales son francamente aceptados en una dimensión equiparable a lo racional. Quizá haga una equiparación similar William Stern, ya en el campo de la psicología, cuando considera que estos aspectos emocionales de la personalidad son la contrapartida o *entranca* de los aspectos intelectuales o de *saliencia* de una personalidad, y constituye además el intermediario entre esa *saliencia* y la vida profunda del inconsciente⁽¹⁸⁾. Esta forma de ver, a la cual llega Stern desde su punto de vista estructuralista y personalístico de la psique, se aproxima en mucho a la psicología implícita en el mundo indígena y abre la comprensión del problema.

17.— GONZALEZ HOLGUIN, op. cit. "Vku, El cuerpo del animal o persona". "Vcupicak, o vcun. Lo de adentro" (Pág. 349).

18.— STERN, William: *Psicología general desde el punto de vista personalístico*. (Ed. Paidós.) Buenos Aires, 1951. 2 volúmenes. "La separación de entranca y saliencia sólo es posible en virtud de una abstracción... Lo importante son las tensiones entre entranca y saliencia, es decir, las relaciones dinámicas de la esfera de la emoción, con el sector del intelecto y de la voluntad. Mas al propio tiempo, el sentimiento... demuestra ser el *mediador*, está especialmente próximo a las regiones inconscientes de la persona". (Pág. 435, vol. II).

Sólo por un motivo de *entrancia* se comprende la subjetividad del indio. Esta, por su parte, se contradice con el ideal de *objetividad* y *saliencia* al cual estamos acostumbrados, ya que tiene soluciones propias ignoradas por nosotros como la del enfrentamiento ritual con el miedo. Sólo desde ahí se entiende también la estructura total de la cultura precolombina. Un monolito Bennet no puede ser comprendido sobre la base de una *salida* hacia un mundo de objetos, y menos como creación de objetos o sea como una *saliencia* de la personalidad, sino como una *entrancia* o enfrentamiento de la vida emocional en sus dimensiones más profundas, hasta ahí donde roza el inconsciente con sus arquetipos.

Ocorre lo mismo que con el Códice Borgia que siempre ha de resultar, ante el juicio de un psiquiatra, por ejemplo, como algo estrictamente subjetivo y lindante con la esquizofrenia, lo cual no impide que posea para nuestra mentalidad, ciertos ribetes numinosos que no se dan comúnmente en los elementos culturales que se usan a nivel occidental.

Ahora bien, según lo visto cabe afirmar que el problema del *límite*, donde la decisión mágica se afirma y logra su conformidad, no ha de darse en el indígena en el aspecto saliente sino en el entrante de la personalidad. En este sentido es curioso advertir que no existen ni en Holguín ni en Bertonio muchos términos que equivalgan a *inteligencia* y, en cambio, abundan las acepciones relacionadas con decisiones inteligentes, pero que se traducen en expresiones en que interviene el término *corazón*. Pensemos sólo que el cuerpo, como ya vimos, es concebido como una cavidad interior y en ella se sostiene,

casi como símbolo, el corazón. Corazón se dice en quechua *soncco* y Holguín lo traduce como "coraçon y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juicio o la razón, y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento" ⁽¹⁹⁾. Bertonio, por su parte, traduce el equivalente aymara *chuyma* por "los bofes propiamente, se lo aplica al corazón y al estómago y a casi todo el interior del cuerpo. Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo, virtud o vicio según lo que precediere". Pero trae luego el término *chuymahasitha* que traduce por "comenzar a tener entendimiento y discreción"; *chuymarochatha*, por "encomendar a la memoria"; *chuymakhtara* por "sabio o entendido"; y, finalmente *chuymatatha* por "trazar en su pensamiento" ⁽²⁰⁾. Agreguemos a ello el dato que me había proporcionado la señora Macrina Quiróz Sánchez en Oruro según el cual, cuando un paciente aymara exponía su dolencia, solía decir que "le dolía el *chuyma*", o corazón, aunque no se trate específicamente de este órgano. El médico peruano Olano hace notar asimismo la curiosa insistencia en el quechua del término *corazón*, elevado casi a nivel de facultad psíquica ⁽²¹⁾. Evidentemente, el corazón

19.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 328 y ss.

20.—BERTONIO, op. cit., pág. 94, vol. II.

21.—OLANO, op. cit.: "Soncco. Quiere decir el centro del organismo o quizá órgano profundo. Soncco es también el tejido central o medular del tallo; soncco es la migaja del pan; soncco es sinónimo de sentimiento oculto; ¿chaychu sonccoymi? ¿eso siente?...". (pág. 9, op. cit.).

ha sido desde antiguo el órgano que, a la vez, ve y siente. Tiene el valor de un regulador intuitivo del juicio. El juicio emitido a partir del corazón es a la vez racional e irracional, por una parte dice lo que ve, o sea que participa del mundo intelectual de la percepción, y por la otra siente la fe en lo que se está viendo, casi a manera de un registro profundo, como una afirmación de toda la psiquis ante la situación objetiva. Se trata de una especie de coordinación entre sujeto y objeto, con el predominio de un sujeto total. Por eso, todo lo indígena aparece con ese matiz del "porque sí", casi irracional, con el cual él acompaña sus afirmaciones. Pero, lo hace así porque esa actitud le brinda una seguridad interna como no la tiene el ciudadano medio de Sudamérica.

Ahora bien, ¿el tema del corazón tendrá algo que ver con el símbolo que lleva la figura central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco en el pecho? Se trata de una especie de larva con cabeza felínica [fig.3]. Asimismo, ¿coincidi-



Figura 3.- Detalle de la Puerta del Sol de Tiahuanaco.

rá la significación de este símbolo con el que lleva la figura central del dorso del monolito Bennett, consistente en una prolongación que parte del rostro de dicha figura y llega a situarse en el pecho mismo, entre las dos mamas? Signos muy curiosos se dan también en las figuras menores de dicho monolito, que Posnansky interpreta como casetas o ganchos pero que más adelante habremos de interpretar en su justo significado⁽²²⁾.

Guaman Poma trae en su manuscrito, con referencia a la adivinación, la escena en que un hechicero arranca el corazón a una llama a los efectos de vaticinar el futuro⁽²³⁾. Pensemos, asimismo, que los *huatapurichi* actualmente, según datos que me han llegado de Charazani⁽²⁴⁾ consiguen su cargo o sea el de vaticinador del tiempo y del año con fines agrícolas, a raíz de la destreza demostrada cuando arrancan el corazón de un animal y lo mantienen palpitando entre sus manos. Con este manipuleo del corazón se convierte entonces en un símbolo visual equiparable a una especie de centro mágico. El corazón ha constituido siempre el quinto elemento de todo ser viviente, un símbolo de integración o equilibrio, que puede darse a nivel de la adivinación, como también en la estructura de su imperio, como en el caso de las cuatro zonas establecidas por el Inca con su ciudad

22.—POSNASKY, A.: *Tiahuanacu, La cuna del hombre de las Américas*, La Paz, 1945.

23.—GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., F. 880.

24.—Dato proporcionado por Gabriel Martínez, director de teatro chileno, quien efectuaba en Charazani experiencias teatrales con el indígena, bajo los auspicios de la Universidad Técnica de Oruro.

ombbligo, el Cuzco, seguramente concebido también en términos de corazón o, en su defecto, como semilla ⁽²⁵⁾. Pero, un pensamiento como el indígena debe apuntar a otros límites más profundos. Si el proceso de aquel abuelo indígena consistió en utilizar la *entrancia* de su personalidad para apuntar al "hombre interior" y elaborar sus juicios a partir del *chuyma* o corazón, ha de haber a su vez un trasfondo también *interior* que habrá de garantizar, en última instancia, la absoluta seguridad de todo su proceder. Sólo en esta última faz el abuelo encontraría el es del "así es", la conformidad, la seguridad y la verdadera y única salvación dentro de su mundo tradicional, aunque éste se mueva sólo a nivel de la simple enseñanza de los *Achachilas*, o picos nevados o Abuelos.

Pero recién con el análisis del saber indígena habremos de encontrar ese segundo límite más profundo del pensamiento indígena.

4.— SABER

SI EL PENSAR INDIGENA no parece seguir la cadena, para nosotros habitual, que va de la realidad, pasa por el conocimiento, se acumula en el saber, y retorna sobre la realidad, cabe preguntar ¿en qué consiste su saber y de dónde proviene?

Un brujo ciego de Tiahuanaco, llamado Apaza Rimachi [fig.4], nos recomendó cierta vez un ritual consistente en quemar incienso. Le requerimos entonces el nom-



Figura 4.- El brujo o yatiri
Apaza Rimachi de
Tiahuanaco, Bolivia.
(Fotografía del autor)

25.—ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*. (Ed. Instituto de Estudios Políticos) Madrid, 1954. Pág. 352 y ss.

bre de los dioses a quienes había que ofrendar, y dijo que eran cuatro, a saber: 1) el *achachila* o abuelo que se refiere generalmente a los picas nevados; 2) el rayo o *Kejo-kejo*; 3) la *huak'a* o ruina, seguramente las existentes en dicha localidad; y 4) la tierra. Me llamó la atención que tres de estos términos mantuvieran cierta relación. Decía el *yatiri* que el *achachila* nos crea, porque nos envía la lluvia, pero que, sin embargo, también nos crea el Ak'apana y el *Puma Punku*, o sea dos *huak'as* que son dos ruinas importantes distantes unos pocos metros del lugar. Según lo dicho, el *achachila* deriva en las *huak'as* la virtud de crear.

Pero luego agregó lo siguiente, según traducción del doctor Vilela: "El *kejo-kejo*, el rayo, dice, que es el *achachila*"; y que, a los efectos del ritual "vamos a decir (la oración) al *Puma Punku*". Le pregunté si era el rayo o el *Puma Punku* el que nos creaba, y el *yatiri* contestó en aymara que era el *Puma Punku*. Evidentemente se planteaba una contradicción, y para remediarla, pensamos que se trataba de un problema de proximidad.

Sin embargo el *yatiri* volvió a insistir en que el *achachila* es el rayo o *kejo-kejo*. ¿Es que las tres divinidades, el *achachila*, el rayo y las *huak'as* eran la misma cosa? ¿Se trataba de una trinidad desdoblada en la cual el *achachila* correspondía al orden del cielo o de lo que estaba arriba, la *huak'a* a lo que estaba abajo y que seguramente tenía características infernales, y el rayo servía de intermediario entre ambos? Sólo así se entendería la contradicción en que había incurrido el brujo según la cual el *achachila* nos crea y la *huak'a* también.

Además de estas tres deidades, estaba la tierra que había sido mencionada como algo separado. ¿Se trataba entonces de una cuaternidad según la fórmula $3 + 1$, en la cual el cuarto elemento adquiría cierta autonomía?⁽¹⁾ Confirmé esto en el manipuleo mágico que había hecho otro brujo de Tiahuanaco, de nombre Ceferino Choque, cuando realizaba una *gloria misa*. Esta consiste en un ritual propiciatorio para el buen viaje, la buena suerte y otros motivos más. Se dividía en dos partes, la primera se limitaba a la preparación de dos mesas u ofrendas constituidas por dos cajitas elaboradas por el mismo brujo.

La primera estaba dedicada a la *Gloria*, la cual por su parte pareciera encarnar la divinidad máxima para el indígena y ha de ser un equivalente del Dios católico, aunque denominado en esta forma vaga, casi como si se tratara de un dios innombrable. Según el otro brujo, Apaza Rimachi, ésta consistía en doce santos, seis varones y seis mujeres con los siguientes nombres: Santiago San Jerónimo, Santiago San Felipe, Santiago *Pacha-paya*, Santiago *Pacha-lajari*, Santiago *Pacha-llallagua*, Santia-

1.—Dice Jung que "mientras algo se queda demorado en el inconsciente no tiene ninguna propiedad cognoscible, y por eso forma parte de lo desconocido en general, de lo inconsciente que esta en todas partes y en ninguna parte... Pero cuando se manifiesta el contenido Inconsciente, es decir cuando entra en el campo de la conciencia, entonces ya está dividido en cuatro..." Señala más adelante, que la estructura corriente de este símbolo de totalidad es $3+1$, y que cuando se da en forma triádica adopta la forma de $4-1$ en la cual "la cuarta función es la función indiferenciada o interior (opuesta a la primera y fundamental), que caracteriza el aspecto de la personalidad que está en la sombra". *Sobre cosas que se ven en el cielo* (Ed. Sur) Buenos Aires, 1961. Pág. 161 y ss.

go Rayo Capitana, y luego Santa Cármina, Santa Bárbara-*mama*, Santa Concepción, Santa Elena, Santa Catalina y Santa Cecilia.

Para cumplir con cada uno de estos santos, Choque había confeccionado además pequeñas *tacitas*, según expresión utilizada por él, hechas con algodón e hilos colorados, y llenadas con incienso y con unas ramitas verdes llamadas *pachankilli*. Las mismas eran colocadas dentro de la primera caja.

La otra cajita estaba dedicada al Rayo-*achachila*. Contenia un gran *plato* hecho también con algodón e hilos colorados, dentro del cual colocó doce hierbas *pachankilli*, de acuerdo con el número de los apóstoles, según dijo, y le agregó incienso.

Las dos cajas eran incineradas luego en un brasero especial, mientras el brujo lo sostenía sobre la cabeza de cada uno de los presentes, y decía sus cánticos y oraciones. Es interesante hacer notar que la primera de las cajas, dedicada a la Gloria debía ser *ch'allada* o sea asperjada con alcohol, no así la segunda, porque "no vale la pena", según me dijo una informante en La Paz. *Ch'allar* al rayo podría traer mala suerte.

La segunda parte del ritual consistía en la elaboración de cuatro cajas más. Una de ellas llena de dulces, dedicada a los *yanccas* o malos. Los *yanccas* son también llamados *tíos*, que es la denominación que equivale al *supay* o diablo, quien rige las minas y que es motivo de especial adoración por parte de los mineros. Figuraban entre los *tíos*, según el rezo de Choque, el *anchanchu*, que es una cabeza que rueda por la puna, el arco iris (*curumini*), como también la mención de un patio lleno

de oro y otro lleno de plata, y otros términos como *cahuallani*, *majarini*, *antahuallani*, *sirinuni*, etc. las cuales han de vincularse seguramente con fuerzas infernales.

Las otras tres cajas estaban dedicadas a motivos diversos, como ser, a los *mallkus* o picos nevados en general, luego a los *mallkus* de la Argentina, y, finalmente a la casa. Las tres cajitas eran llenadas con hojas de coca en número determinado (cuarenta) y, encima de ellos, eran depositados los dulces. Según Cobo, la ofrenda con coca era destinada a la tierra o Pachamama. Si así fuera, las tres cajas eran destinadas a la tierra.⁽²⁾

En suma, se trataba de cuatro tipos de cajas dedicadas a la Gloria, al Rayo-*achachila*, a las deidades infernales y a la tierra, o sea aproximadamente las mismas deidades que mencionaba Apaza. Esto quiere decir que en la Gloria Misa se unen también tres órdenes del universo, el mundo de arriba, el mundo del medio y el mundo de abajo y, además, había un cuarto excluido. Esto coincide con la división del universo que dan los cronistas, según la cual había un *hanan-pacha* o cielo o suelo de arriba, un *kaypacha* un suelo de aquí o medio, y un *uk'u-pacha* o suelo de adentro que los cronistas creían identificar erróneamente con el infierno cristiano.⁽³⁾

2.—Sacrificaban a la tierra derramando en ella coca, chicha y otras cosas ... (pág. 203, tomo II, BERNABE COBO, *Historia del Nuevo Mundo*. Ed. Atlas, Madrid, 1956.)

3.—JOSE IMBELLONI hace mención del "*Hananpacha*, el plano superpuesto ... *Urinpacha*, llamado también *Kaypacha*, o "este suelo" que coincide con la superficie terrestre... En lo profundo de la subtierra colocaban el plano o "piso interior" denominado *Ukupacha*. Sus hondas cavidades fueron la sede de entidades poderosas en el dominio de la naturaleza, como lo demuestra la cerámica mochica,

Tanto Apaza como Choque estaban utilizando un saber sometido a un principio de ordenación *a-priori* que no dependía de datos sensibles y que consistía en un esquema estereotipado de cuatro casilleros, tres formando una trinidad y un cuarto segregado. Este último pareciera a su vez desplegarse en otras tres unidades, como si la mesa dedicada a la tierra integrara otra trinidad. En suma, seis cajas organizadas de acuerdo con una cuaternidad de fondo, como si se tratara de un saber antes bien rítmico que de cosas.

Pero un saber así no es exclusivo de los indios actuales de Tiahuanaco. Por ejemplo, cuando Guaman Poma menciona la leyenda de las cuatro edades, anota a raíz de la segunda que los indios de esta edad, o sea los *chiruna*, creían en una trinidad denominada *yayanruna muchochic*, o sea padre justiciero, *churin runa cuya payac*, o sea hijo caritativo y, por último "el menor hijo q. daua y aumentaua- salud y daua de comer y embiaua agua - del cielo para darnos de comer y sustento" (*sullca churin causaycoc micoycoc runap altiinnincap*). Y acota a renglón seguido que al primero le llamaban también *yayan illapa*, padre resplandeciente o rayo, al segundo *chaupi churin yllapa*, hijo intermedio resplandeciente, y al tercero *sullka churin yllapa*, hijo menor resplandeciente o

en la que aparece con insistencia una divinidad ctónica, a menudo acompañada por o transformada en el tigre americano. En el sincretismo de los tiempos cristianos estas entidades se transforman en "diablos" . . . (La Weltanschauung de los Amaputas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario en Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1943. pp. 245-271.)

rayo. Indica, asimismo, que esta trinidad señalaba que "tenían los ynos antiguos conocimiento de que abía un solo, dios tres personas"⁽⁴⁾. ¿Significa esto que el padre o *yayan* equivale al padre de la trinidad católica, el *chaupi churin*, o sea el hijo medio o mediano, equivale al hijo o Cristo de la misma trinidad y *sullka churin*, hijo menor, al Espíritu Santo?

Si así fuera, consiste en una trinidad concebida en forma casi cronológica. Los opuestos en primer término, y el término conciliador, tercero, citado al final como hijo menor, pero tomado en un sentido sensible, visual, por eso brinda el alimento y la vida al hombre, en la misma dimensión quizá como cuando Apaza Rimachi menciona al *kejo-kejo* en su función de intermediario.

Pero podríamos ir más lejos. En los *ceques* del Cuzco se advierte el mismo principio de organización. Los *ceques* eran unos senderos o líneas, en total cuarenta y uno, en los cuales se daban trescientos veintiocho adoratorios. Uno de ellos, llamado *Chuquipalta*, consiste en tres piedras, y cada una de éstas es dedicada, según Bernabé Cobo, una a *Pachayachachic* (el maestro del pacha), la otra a *Intiullapa* (el rayo del sol) y la tercera a *Punchau* (el día)⁽⁵⁾. ¿Podría aplicarse a esto lo mismo que observa-

4.—GUAMAN POMA, op. cit., F. 55-56.

5.—COBO, op. cit., pág. 171: "La octava y última guaca deste ceque era un cerro alto llamado Chuquipalta, que está junto a la fortaleza, en el cual estaban puestas tres piedras en representación del Pachayachachic, Intiullapa y Punchau: y en este cerro se hacía sacrificio universal de niños y niñas y figuras pequeñas de lo mismo hechas de oro; y quemábanse ropa y carneros, porque era éste tenido por adoratorio muy solemne".

mos en Guaman Poma, en el sentido de tratarse de padre, hijo mayor o medio e hijo menor, de tal modo que *Inti illapa*, el rayo, podría ser la consecuencia de la existencia de un *Pacha yachachic* y de un *Punchau*, o sol o día? Pensemos en la importancia de este adoratorio. Estas tres divinidades no sólo estaban presentes en las fiestas de los incas, sino que también debieron estar representadas quizá en los numerosos grupos de tres piedras que figuran en los *ceques*. En el suyu opuesto al arriba citado, en el Qolla-suyu, había 16 distribuidos armoniosamente alrededor del *ceque* quinto o medio, a izquierda y derecha, y sólo figuran 2 en Conti-suyu y 2 en Anti-suyu.

Una rara asociación de concepción trina con concepción cuaterna.

Los mismos *ceques* llevan calificativos, de tal modo que cada uno de ellos puede ser *callao*, *payan* o *collana*. El análisis de estos términos hace notar que *callao* se asocia a *principio*, *collana* a *principal* y *pallan* a *fruto*. ¿Será que el principio de organización de los *ceques* era trino y de tal modo que el *ceque callao* es iniciación de un grupo, en el cual *collana* es el opuesto de aquél y *pallan* el fruto intermedio resultante de los anteriores? No se puede comprobar esto en los adoratorios, pero es curioso que las diez familias descendientes de cada uno de los diez incas tenían adjudicadas un *ceque*, y generalmente coincidía con el que era calificado como *callao* o *principio*.⁽⁶⁾

6.—La combinación de *callao*, *pallan* y *collana*, es la de mayor frecuencia ya que se da nueve veces.

Con respecto a la forma de cuaternidad de 3 + 1, se da también entre los indios chipayas. Pertenecen éstos a una cultura anterior a quechuas y aymaras y habitan la zona de Carangas, cerca del lago de Coipasa. Cuentan en su población con cuatro capillas distribuidas hacia los cuatro puntos cardinales, pero orientadas en forma peculiar. Las que están al Norte, Este y Oeste de la población se orientan a su vez hacia el Este, y en cambio la que está al Sur se orienta hacia el Norte.

Cabe indicar además que las del Este y Oeste están dedicadas, respectivamente, a San Jerónimo y a Santiago, o sea a dos santos, las del Sur y Norte, en cambio corresponden a personajes femeninos, la Virgen del Rosario y Santa Ana. Asimismo, las de Santiago y San Jerónimo tienen delante pequeños calvarios cuadrangulares con un cono encima y cruces de paja. La de Santa Ana, asimismo, cuenta con una *pirca*, o pared de adobe, cuadrangular con pequeños repositorios en las esquinas. La del Rosario, que está orientada hacia el Norte y situada al Sur, tiene un solo calvario colocado asimétricamente sobre un costado de la iglesia. Esto hace recordar la rara distribución de los adoratorios en el Cuzco. Hacia la zona del Chinchaysuyu se dan nueve *ceques* o hileras, hacia el Anti-suyu otras nueve, hacia Qolla-suyu también nueve, no así hacia el Sur, el Conti-suyu, donde se dan catorce. Se trata de un ritmo de 3 + 1, similar al que usan los chipayas, pero también parecido al empleado por Choque y Apaza Rimachi en Tiahuanaco. En todos los casos se advierte el mismo saber rítmico.

Ahora bien, decir que un saber es rítmico, significa que ese saber no pareciera tener origen sensible o exterior, como lo requiere el nuestro, sino que participa de la reminiscencia y que ha de consistir en un estereotipo. Esto nos confirma que el saber indígena no hace hincapié en el contenido real, como ser el pico nevado o el llano o el fetiche, como tampoco en el material concreto que manipulea en sus rituales, sino en los aspectos fascinantes y numinosos del estereotipo. Así, por ejemplo, no es tan importante para Apaza el rayo o el trueno en sí, sino la trinidad que agrupa y conecta entre sí al *achachila*, al rayo y a la *huak'a*. La trinidad, o en su defecto la cuaternidad de 3 + 1, funcionan como casilleros vacíos anteriores a cualquier experiencia sensible, los cuales recién a posteriori reciben contenidos provenientes de la realidad. (7)

Es más, pareciera que hubo alguna conciencia de esto antes de la conquista, según se advierte en la utilización del término *unanchani*, señalar en quechua, y que Bertonio traduce, del correlativo en aymara, *unanchatha*,

7.—El aspecto numinoso y fascinante del arquetipo se debe a que el mismo proviene del inconsciente colectivo, y es considerado por el indígena como algo revelado. El arquetipo funciona a su vez, según JUNG, como un principio de organización de la psique. Puede rebasar a la psique y abarcar a un grupo social. Por eso no hay mucha diferencia entre la estructura de LEVI-STRAUSS y el arquetipo. La distinción entre ambos se debe, en todo caso, al distinto ámbito cultural al cual pertenece un autor y el otro. La concepción del arquetipo es propia del neo-romanticismo alemán, y en cambio la estructura es propia del intelectualismo sociológico de los franceses.

como saber, lo cual hace pensar que su significado debió ser el de *saber de señales*. (8) En el vocabulario quechua de Holguín *unanchani* se vincula con *unancha*, señal, y este término, a su vez, con *una o cosa duradera* (9). ¿Duradera como las cosas divinas?

Unanchani es mencionado por Santacruz Pachacuti en el himno, donde figuran varias formas verbales para expresar la idea de buscar a Viracocha y utiliza entre otros verbos, la forma *unanchaply*. Asimismo, en la oración ritual que transcribe en la parte superior de su esquema, que él dice corresponder al altar mayor del Coricancha del Cuzco, se repiten cinco *unanchan* pero en el sentido de señales de Viracocha. (10) Se trata evidentemente de un saber revelado y que consiste en un estereotipo fascinante y numinoso.

El saber indígena no es entonces un saber del *porqué* o causas sino del *cómo* o modalidades. Tampoco es un saber disponible que pudiera ser encerrado o almacenado, y menos enajenado de un sujeto, sino que exige el

8.—BERTONIO, op. cit., pág. 419, vol. I: "Saber: Yatitha, unanchatha"

9.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 355.

10.—SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de: *Relación de Antigüedades deste rayno del Pirú* (en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* de Marcos Jimenez de la Espada. Ed. Guaranía. Buenos Aires 1950). El primer himno dice en una parte referida a Viracocha *ricuptiy, yachaptiy unanchaptiy hamuttaptiy ricucanquim yachavanquim* ... (pág. 220) JOSE MARIA ARGUEDAS en su *Estudio preliminar a himnos quechuas católicos cuzqueños* (En *Folklore Americano*, año III, No. 3) traduce este mismo pasaje de esta manera: "... cuando pueda ver cuando pueda saber cuando sepa señalar / cuando sepa reflexionar me verás, / me entenderás ..."

compromiso del sujeto que lo manipulea. En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre saber y rito.

Así parece señalarlo el término aymara *yatiri* con que se denomina al brujo, que significa "dueño del saber". Este pareciera, por una parte, ser el depositario de un saber rítmico y tradicional, y, por la otra, es un promotor del ritual. Lo primero se advierte en la palabra *yacha*, saber en quechua. La primera partícula *ya* indica, según Holguín, "assi es verdad es que es eso assi", ⁽¹¹⁾ y *cha* indica idea de hacer. Esto confirma que *yacha* señala un saber, ya no adquirido sino determinado, ya existente. Middendorf traduce por su cuenta *yachacu* como "se sabe, se conoce, se acostumbra, o es costumbre". ⁽¹²⁾

Lo segundo se comprueba en el aymara de Bertonio quien hace una curiosa traducción de un término emparentado que es *yataatha*, como "criar que es propio de Dios". ⁽¹³⁾ Lo mismo ocurre en quechua. El término *yacha*, saber, parece haber sufrido una significativa transformación semántica. Rowe, en la traducción que hace de los himnos de Cristóbal de Molina, señala que la forma *yachacuni* es traducida por el cronista como *acrecantar*. Hace notar Rowe que en el vocabulario de Santo

11.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 360.

12.—MIDDENDORF, E. W.: *Wörterbuch der Runa-Simi oder der Keshua Sprache*. Leipzig. 190. Pág. 103.

13.—BERTONIO, op. cit., pág. 394: *Yataatha*, vel *Huacaatha*: *Hazer* o *adereçar*, o *componer alguna cosa, y criar, que es propio de Dios.*"

Tomás, del siglo XVI, aparece *yachacuni* como "multiplicar como sementera" ⁽¹⁴⁾. No figura así en Holguín, que pertenece al principio del siglo XVII. Sin embargo este autor traduce *yachacuni* por "deprender, ejercitar", y la forma *yachacu* por *poder*, la de *yachacuchini* por "dejar efectuar" y, finalmente, *yacha chik* por "el que la *hace* o *hacedor*". ⁽¹⁵⁾

¿Es que el saber indígena no sólo apunta a determinar las cosas duraderas o *una*, sino que también tiene un sentido propiciatorio que tiende a "multiplicar como sementera" o a relacionarse con el *hacedor*? Es lo que se sospecha en el caso de Apaza Rimachi. Su informe no podía ser tomado como un saber adocenado, sino que tenía un trasfondo que comprometía al sujeto, en el sentido de hacer *crecer* algo en él. Asimismo, la contradicción implícita en dicho dato, no se debía sólo a que pensaba en términos de trinidad —lo cual sería una explicación superficial— sino a que el saber tenía que darse en forma abierta, para promover dicho crecimiento. Al enfrentar fuerzas antagónicas como ser *achachila*, rayo y *huak'a* se requería el ritual para consumir la eficiencia del saber. Sólo mediante el ritual se integraba en el suje-

14.—ROWE, John Howland: *Eleven Inca prayers from the Zithuuvu ritual*. (Reprinted from the Kroeber Anthropological Society Papers. No. 8 and 9), BERKELEY. 1953. Pág. 88. Véase también DOMINGO DE SANTO TOMAS: *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. (Francisco Fernández de Cordoua, Valladolid, 1560). Facsimile reimpreso por el Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951. Multiplicar como sementera-yachacuni... (F. 78).

15.—GONZALEZ OLGUIN, op. cit., pág. 361.

to un desgarramiento del cosmos o sea que, recién entonces, se "multiplicaba como sementera". Apaza, al comunicar su saber, anunciaba sólo la primera parte de un drama cuya segunda parte estaba en la ceremonia.

Esto da, por su parte, una peculiaridad del saber indígena por cuanto lo limita a cierta esfera. No es un saber científico de la realidad, porque esta última no la entiende el indígena en la forma como la concebimos nosotros, sino que es un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir. Así lo prueba el análisis del ritual. Veamos en qué consiste.

5.— RITUAL

EN LUPIKUNKA, una comunidad indígena situada en Chuquichambi, distante unas cuatro horas del oeste de Oruro, el *yatiri* o brujo, un viejo harapiento con los dientes ennegrecidos, nos adivinaba la suerte. Introducía la mano en la bolsa con coca que le habíamos obsequiado según se acostumbra en estos casos y sacaba de ella un puñado de hojas, que examinaba sin moverlas. Repetía esta operación constantemente. ⁽¹⁾

Le había tomado inquina a uno de los presentes, quizá porque le pareció que este último no demostraba el suficiente respeto por la ceremonia, y me llamó la atención que el brujo, según la traducción que me hiciera de la versión fonomagnética el señor Alconz Mendoza, dije-

1.— Esta forma de adivinar con la coca, me pareció la más generalizada en esa zona. A veces alternaba con otras aunque menos frecuente. una de éstas consistía en la colocación de un billete doblado y encima dos hojas en cruz, como se describirá más adelante. Otra, observada en Tiahuanaco, se reducía a doblar la manta sobre el montón de coca, y luego tomarla con ambas manos de tal modo que se aprisionaran algunas hojas, las cuales eran observadas una vez desdoblada la manta. Un brujo ciego, también de Tiahuanaco, pasaba las hojas de una mano a otra, manteniendo estas una corta distancia entre sí.

ra al descortés asistente: "Tienes mucha pena. Tienes un poquito que *cumplirte*. Tienes que hacerte algunas abluciones. Recordate bien". Alconz me hizo el siguiente comentario textual referente al problema: "Tiene que recordarse a lo que camina él".

Para expresar la idea de *recordar*, el brujo había empleado el término aymara *amtaña*. Bertonio escribe la misma palabra en la forma *amutatha*, y en otra parte de su vocabulario, traduce la primera parte, *amu*, por "botón de flor".⁽²⁾ A su vez el brujo para decir *cumplir* había utilizado el verbo aymara *pukhachari*. El mismo autor dice al respecto *phuccasitha* que traduce por *pagar*, cumplir todas las deudas y agrega *phucca*, lleno. Según el vocabulario aymara de los pastores baptistas canadienses, *phokha* significa *lleno*, *completo*, y *phokhaña* *llenar*, *completar*, *cumplir*.⁽³⁾ Ahora bien ¿en qué sentido el ritual recomendado por el brujo, o sea las abluciones, podían *llenar* al sujeto? A su vez, ¿este *llenar* significa lograr el "botón de flor", *amu*, a que hace referencia el *recuerdo*? Si fuera así el lenguaje utilizado resulta altamente simbólico, ya que el "botón de flor" haría referencia a la integración del desgarramiento original del cosmos que concibe el saber indígena, y además da el significado exacto del término *yachacuni* en tanto el sa-

2.— BERTONIO, op. cit., en la pág. 17, vol. II traduce "amu" por "botón de la flor".

3. CHOQUE CH., Ignacio; QUISPE CH., Justino; CHOQUE G., Gregorio, y ROSA H., Helena: *Rudimentos de Gramática Aymara*. (Ed. The Canadian Baptist Mission, reproduced by the Peace Corps). La Paz, 1963. Pág. 224.

ber pareciera apuntar a "multiplicar como sementera" pero a través del ritual y recién al cabo del mismo. Veamos en qué términos se realiza un ritual.

El señor Alconz Mendoza de Oruro, quien había nacido en Turco, cerca de la frontera con Chile, me hizo la siguiente descripción de la *qharira*, un sacrificio de sangre que se realiza en vísperas de una fiesta "para abastecer de carne a los invitados" (fig. 5). Comienza por la mañana y dura todo el día, y durante todo su transcurso se insiste en el *recuerdo*. De esa manera *recuerdan* los *huihuiris* o cría y mencionan a una trinidad del orden de *padre, madre e hijo*, compuesta por el *huihuiri mallku*, la *huihuiri tayka*, o sea el señor y la señora de la cría, respectivamen-



Figura 5.- El degüello de una oveja negra durante una *qharira* en Toledo, Bolivia. (Fotografía del autor).

te, para que ambos den el *huachu huihuiri* o la cria como fruto, y que sea buena cría, *asqui huihuiri*. Se incita durante el ritual a que "todo se realice con todo corazón".

Las aspersiones se hacen siempre *recordando* los picos nevados y los lugares sagrados, y para ello se los agrupa en tres círculos: uno grande que se dedica a los *apus*, como el Illimani, el Mururata, el Tres Cruces, el Sajama, el Huayna Potosí, el Tata Sabaya, en suma las montañas más importantes; un segundo círculo, el menor, comprende los *apus* más chicos, y finalmente el tercer círculo con los *apus* locales. Durante el ritual se utiliza una *guitarilla*, así llamada por el informante, que es una guitarra rústica, bastante alta, con clavijas de madera y encordada con tripa, con la cual cantan coplas en aymara.

En otra versión, me decía el mismo Alconz, que la dedicación se hace en el círculo grande, en el medio y en el *fondo* o centro. Conviene recordar sólo al pasar, que en quechua el *fondo* se denomina *pacha*, según Lira,⁽⁴⁾ pero que también significa, como veremos más adelante el aquí y ahora de la vida cotidiana.

Y volviendo al ritual, después de la dedicación cada hombre se encarga de degollar una llama. El *yatiri* o brujo recoge la sangre en una fuente grande y en otras más pequeñas, y luego las asperja en el sentido de los tres círculos. A

4.— LIRA, Jorge A.: *Diccionario kkechuwá-Español*. (Ed. Universidad Nacional de Tucumán.) Tucumán, 1944. "PACHAN y también PACHA, m. Fondo, parte más baja de una cosa vacía o hueca. Lo que queda debajo de alguna cosa. Hondura. Lo más profundo de una cavidad considerable." (Pág. 722.) Como es de entender este autor trae además las otras acepciones corrientes del mismo término.

todo esto los presentes preparan una *mezcla* en la cual entran los elementos rituales corrientes, que sirven luego para *cuscachar*—según Bertonio *cuscata* significa *igualar*—, o sea para *convidar* a los *apus* o *compartir* con ellos de la misma manera como lo han hecho con la sangre.

También *recuerdan*, según dijo el informante, a las *illas*. Según Bertonio son "cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa como Chuño, Mayz, Plata, Ropa y aun Joyas, etc."⁽⁵⁾ Actualmente son lugares votivos, donde se realizan ceremonias y donde se entierran ofrendas propiciatorias. parecen estar situadas en dirección de los cuatro puntos cardinales, alrededor de una *estancia* o sede de un *ayllu* o comunidad, y se vincula con los *samiris*, cuya traducción literal es "para la suerte o dicha". Cabe señalar el paso que a estos *illas*, según parece, se dedica las *huilanchas*, que son también sacrificios de sangre, en los cuales a veces se arranca el corazón del animal, operación que es realizada por el *yatiri*. Los presentes en este último caso comen luego la carne asada de algunas partes del animal sin sal y queman o entierran el resto.

La *qharira*, por su parte, continúa con la operación del desuello de los animales y con la colocación ritual, unas junto a otras de las patas y de las cabezas. Luego se realiza la *sajsa*.⁽⁶⁾ Los hombres y las mujeres se colo-

5.— BERTONIO, op. cit., pág. 173, vol. II. Además cabe hacer notar que las cholas de Oruro denominan *illa* también a las monedas antiguas. Tschopik traduce la misma palabra por amuletos (op. cit., pág. 238.)

6.— GONÇALES OLGUIN, op. cit., hace figurar en la pág. 74 lo siguiente: *çacsa*. Vestido deshilado por las orillas de gastado

can los cueros a manera de mantas, y danzan imitando las costumbres de los animales. Se acosan como cuando las llamas están en celo, e imitan el gesto de las mismas, que consiste en adelantar el labio inferior y hasta simulan echar el bolo alimenticio. Mientras tanto, con la guitarra se cantan los siguientes versos al animal: "Que sea en buena hora; que se sacudan (¿o resuciten?) como si no hubieran sido sacrificados; que sean bien *recordados*, como si no hubieran sido sacrificados; tú eres el que nos creas; ¿yo, para qué soy? ¿yo para qué existo?; sólo soy el que *represento*, el que está parado aquí; ahora ustedes atenderán a los invitados y de todo lo que ellos se han de servir". Luego, el maestro toca la guitarra y ejecuta los *huayños* del caso, de acuerdo con el animal sacrificado, según se trate de oveja, vaca, mula, burro, etc.

El ejemplo habla por sí mismo. El *yatiri* de Chuquichambi, así como el de Tiahuanaco, recomendaban un *saber* tradicional, referido a los abuelos, pero entendido en términos de cosas *duraderas*, una, a fin de *llenar* el vacío existencial de alguien. Asimismo, el carácter tradicional de dicho *saber* tenía el rango de un *recuerdo*, o sea que se trataba de una reminiscencia, con estructuras arquetípicas, que nada tenían que ver con la realidad, pero que en su carácter de "botón de flor", *amu*, integraba el sentimiento vital del sujeto a través del ritual, a fin de no *andar vacío*.

Un *saber* de esta índole se distancia entonces de lo que

hondrajoso" y Cacçani Hartarse moderado, satisfacerse de todo en comer o beuer".

corrientemente entendemos como tal. En nuestro caso, en vez de reminiscencia se da un *saber* netamente adquirido y, en vez de tomar en cuenta el sentimiento vital, tiende a concretarse a una rigurosa objetividad, al margen de toda valoración existencial. A esto se agrega, en nuestro caso, una ausencia total de rituales y también de toda apreciación en términos de una totalidad llena o vacía. ¿Podrá afirmarse entonces que la distancia que media entre el *saber* indígena y el nuestro es similar a la que existe entre un *saber* de salvación y un *saber* de dominio, por utilizar la dualidad creada por Max Scheler?⁽⁷⁾

Cuando los participantes del ritual formulan durante la *saisa* la pregunta "¿Yo para qué soy?", ha de ser el momento en que culmina el *pukhachari* o *relleno*, reco-

7.— Lo expone este autor en *El saber y la cultura* (pág. 20 y ss.). Distingue además entre un *saber* culto, implicado en mayor medida que aquellos dos con la persona. En *Sociología del saber* (Revista de occidente, Buenos Aires, 1947. Pág. 69 y ss.) hace una distinción similar: "Hay, primero, el incesante afán que lleva ante todo al grupo entero, sólo secundariamente a la persona individual, a "asegurar" a "salvar" su ser, su destino, y a ponerse en relación de *saber* con una realidad intuita como "sobrepoderosa y santa" y estimada como el bien supremo y la razón de ser de "todo". Esta es la duradera raíz emocional de toda busca de un *saber religioso*... Hay, segundo, el sentimiento intencional de la *admiración*" seguramente vinculado al *saber* culto. Y finalmente "la tercera emoción... es el *deseo de poder* y de *dominio* sobre la marcha de la naturaleza, los hombres y los procesos sociales, el curso de los procesos psíquicos y orgánicos, y, en la técnica mágica, incluso el intento de derivar las "fuerzas" sobrenaturales o que tales nos parecen, adueñarse de ellas y en su virtud prever los fenómenos". También este último deriva en un afán de *saber* de dominio. No cabe duda que esta clasificación entra dentro de la concepción del mundo europeo y que no comprende la problemática de un ámbito como el nuestro. Pero de cualquier manera permite caracterizar de alguna manera el *saber* indígena.

mendado por el yatiri. ¿Pero qué sentido tiene ese *relle*no en este caso? El término *sajsa* no parece ser aymara sino quechua y significa en esta última lengua *harapo* y, a la vez, *satisfacción*. ¿Se trata de una satisfacción por la ausencia? Si fuera así, ha de ser una ausencia de cosas visibles y, por consiguiente, marcará ese límite, especialmente en el momento mencionado del ritual, en el que lo visible es sustituido por la presión de la divinidad. Presión ésta que, en suma, ya se da en el punto inicial, el de la concepción del saber, como cuando Apaza Rimachi oponía las fuerzas divinas, y que llega a su plenitud sólo mediante el ritual, pero con algo así como el *harapo* de la *sajsa*, casi como si se pusiera en vigencia una ausencia absoluta.

Algo parecido ocurre en el juego de la adivinación por la coca. El yatiri exige primero un peso boliviano al cual denomina *nayrajja*. Literalmente, *nayrajja* en Bertonio significa "sin tiempo" o "antes de tiempo".⁽⁸⁾ Se relaciona también con el ordinal *primero*, con *ojo* y con "un grano de alguna semilla". Entre los indígenas peruanos, el ojo o *ñawi* de la papa está vinculado al crecimiento de la planta. Evidentemente *nayra* significa algo así como centro seminal, que tiene el rango del centro del mundo, y que en el caso del juego adivinatorio se concreta al billete en cuestión⁽⁹⁾.

8.— BERTONIO, op. cit. En la pág. 231, vol. II, traduce *nayra* por "Ojo, o ojos de la cara" y también por "Primero, o Primeramente". En la pág. 232, vol. II dice, además: "Nayra: Un grano de alguna semilla".

9.— ELIADE, op. cit.: "El acceso al 'Centro' equivale a una consagración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz" (pág. 358). Si

Sobre él se coloca una cruz formada por dos hojas de coca que se denomina, según los yatiri, Tata Lindo o el Señor Jesucristo. Dicha cruz sacraliza el paño donde se ha de trabajar. El yatiri dispone luego alrededor, simbolizados también con hojas, los problemas y los personajes que se vinculan con aquéllos (fig. 6). Luego procede a



Fig. 6.- El momento inicial de un ritual de adivinación con hojas de coca, efectuado por Ceferino Choque en Tiahuanaco (Bolivia). Sobre el billete doblado o *nairajja* figura una cruz hecha con dos hojas, el Señor Jesucristo o Tata Lindo. A la izquierda de la misma una hoja simboliza el "estado de viudez" de la consultante, la de la derecha, el personaje por el cual se pregunta, y debajo, oculto por la mano, la consultante. Luego Choque agregó una hoja más dada vuelta sobre la base de la cruz para simbolizar la pena. (Fotografía del autor).

bien esto se refiere a rituales mayores, que los de la simple adivinación, sin embargo encierra el mismo simbolismo.

la adivinación propiamente dicha que consiste en echar hojas de coca sobre las anteriores, y según caigan del lado verde o claro, y según la forma, posición o dirección de las mismas respecto al Tata Lindo, irá diciendo el vaticinio. Durante todo el ritual asperja con alcohol puro las hojas y el lugar y casi siempre en forma de círculo, invocando constantemente las deidades del cielo y también las infernales. El juego se desarrolla como si consistiera en una exploración de la pena o *yaqui*, o sino también en la localización de la *huak'a* que significa en este caso "darse la contra".⁽¹⁰⁾

La disposición de los elementos hace pensar como es natural en un microcosmos centrado en torno al Tata Lindo y a la *nayrajja*, y éstos, por su parte, habrán de crear ese *relleno* en negativo, donde presiona la divinidad a fin de mostrar la pena o *yaqui*. Constituye por ese motivo un ritual inverso al de la *qharira*. Porque mientras en el juego adivinatorio la presión de la divinidad es requerida al principio del ritual, y a partir de ahí se explora la dualidad, en el caso del sacrificio de sangre se parte de la dualidad para alcanzar recién, al cabo del ritual, la misma finalidad. El juego de la coca se efectúa a partir de la creación, la *qharira* en cambio parte de la dualidad desgarrante para retornar hacia ella.

Ahora bien, si el saber del indígena apunta al ritual es porque no se trata de un saber connotativo sino de un saber como lo expresa el término *yachacuni* que se relaciona como vimos, con *criar*, *multiplicar*, *dejar efectuar*, en

10.- GONÇALEZ HOLGUIN, pág. ya citada.

suma un saber para vivir. No es entonces un saber de objeto, como ser un arado, sino que trasciende al objeto. Entra en el trasfondo religioso que yace detrás del objeto y pareciera vincularse con la razón última de que los haya, o mejor aun, de que haya comunidad y vida en general.

Por eso culmina en el ritual. Este por su parte manipulea los extremos invisibles de un mundo trascendente y sagrado. No sólo es el medio para *rellenar* el vacío de un sujeto, sino que trasciende a éste y equilibra el *yaqui* y el *hisqui*, lo nefasto y lo fasto, en el caso de la coca por ejemplo, pero como componentes del cosmos. El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica, cuyo centro no está en el yo de cada uno, si no en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado, o en la *nayrajja*. En torno a él gira lo viviente. Su símbolo ha de ser como uno de los personajes que acompañan a Viracocha según Gamboa, el *Tahuapaca* 4-águila, que sugiere la centralización de cuatro zonas en torno a un centro seminal y, con respecto al cual el imperio incaico sería un ejemplo manifiesto.⁽¹¹⁾

11.— "VIRACocha PACHAYACHI, cuando destruyó esta tierra, como se ha contado, guardó consigo tres hombres, el uno de los cuales se llamó Taguapacac, para que le sirviesen y ayudasen a criar las nuevas gentes que había de hacer en la segunda edad, después del diluvio". Luego se creó el Sol y la Luna y finalmente "como Viracocha mandase algunas cosas a sus criados, el Taguapaca, fue inobediente"... y aquél, entonces, "Mandó a los otros dos que lo tomasen, y, atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna"... "y fue llevado del agua por el desagadero de la misma laguna". (Pedro Sarmiento de Gamboa, Historia de los Incas. Ed. Emecé.) Buenos Aires, 1947. Págs. 105 y 106.)

En un universo así, tomado como algo orgánico, total, diríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale ante todo, su equilibrio interno. Lo fasto y nefasto predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad de saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos. Por eso un saber así se distancia del nuestro en la misma forma como diferencia Scheler entre saber de salvación y saber de dominio. Aunque con una aclaración. Este autor ve la salvación tal como se daba en la Edad Media, pero vista entonces por un europeo, marcando siempre la diferencia con respecto al saber científico. El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno.

Por eso el saber es casi siempre de un ritual para mantener el equilibrio cósmico, un saber revelado, según el cual lo contrario, el no saber o ignorancia ha de ser concebido como en la filosofía oriental: como ausencia de revelación. Es difícil probar esto último, pero de cualquier manera cabe destacar que revelar, según Holguín, se dice "Reuelar. Suticharcuni mastararcuni paca simictan tocyachicuni". En otra parte agrega: "Simicta ttochyachicuni. Descubrir lo secreto, soltarse la palabra sin querer". Pero a su vez traduce *ttokyani* por "rebentar brotar el árbol abrirse la flor".⁽¹²⁾ Se diría que revelación en quechua se relaciona con flor, igual que el *amu* del aymara. ¿Se trata de la flor cósmica que concilia opuestos?

12.— GONZÁLEZ HOLGUÍN, op. cit., pág. 344.

¿Entrarán en esta revelación, a su vez, los extraños trozos de algodón pintado que llevaban en la boca las momias según Wiener?⁽¹³⁾ Consisten éstos en una figura con los brazos abiertos al estilo de la figura central de la Puerta del Sol, y alrededor una especie de greca consistente en lo que Posnasky llama signos escalonados. Pero lo curioso es que estos signos se suceden en ritmos opuestos y parecieran engancharse, a veces en forma evidente y otra dando el signo opuesto por ausencia o en negativo. El dibujo simboliza entonces un cosmos orgánico que se reparte entre lo fasto y lo nefasto, de tal modo que la figura central sería la divinidad que concilia el desgarramiento original, como *amu* o flor.

Según esto no hay otra finalidad del conocer más que aprehender esta flor que equilibra la dualidad. Y no hay manera de lograr esto si no en términos de "rebentar borotar", o sea con una irrupción violenta de lo sagrado que sólo puede lograrse con el ritual o, en el caso de la momia, cuando el muerto logró la mutación definitiva hacia lo sagrado.⁽¹⁴⁾

13.— WIENER, Carlos: *Pérou et Bolivie. Récit de voyage suivi d'étude archéologiques et de notes sur l'écritures et les langues des populations indiennes*. Paris, 1880. Pág. 770 y ss.)

14.— GONZÁLEZ HOLGUÍN (op. cit., pág. 179) traduce "Huañuni. Morir, o espirar, o desmayarse". Pero agrega luego "Huañuy, o millay. Son adjetivos de adjetivo que siempre se ponen ante otro adjetivo, o nombre que diga calidad, y significan aquello entera, o perfectamente aun en las cosas contrarias". Se puede hacer entonces "huañuy allin, huañuy mana allin. Bonísimo, o "malísimo" (pág. 180). *Huañuy* tomado entonces en esta última acepción significa una especie de límite. ¿Será entonces que la muerte también se da como la limitación de un proceso? ¿Será maduración?

6.— LA TEORIA DEL VUELCO

EL ANALISIS DEL SABER nos ha conducido al ritual y por consiguiente al motivo central del pensamiento indígena como lo es el requerimiento de la presión de la divinidad. Pero el camino que hemos seguido ha sido demasiado directo y muy poco indígena, quizá motivado por un prejuicio netamente occidental cual es el de examinar su pensamiento desde el ángulo de una teoría del conocimiento.

Falta entonces otro aspecto mucho más importante, el de determinar las categorías que seguramente intervienen o condicionan además dicho pensar. Recién éstas nos habrán de introducir en el punto de vista exclusivamente indígena.

Cuando se le preguntó a Ceferino Choque [fig. 7] sobre el sentido del mundo, este hizo referencia a la trinidad católica, al cielo, a la tierra y a los sembrados, y cuando se lo apremió, se limitó a decir en aymara: *ucamahua mundajja*, que traducido significa "el mundo es así".

Ahora bien, un mundo tomado por su así es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa mucho más la tonalidad favorable o

Figura 7.- El yatiri Ceferino Choque durante el ritual de la adivinación con hojas de coca de Tiahuanaco, Bolivia. (Fotografía del autor).



desfavorable de las cosas, que la solidez material de éstas. Además dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con un comportamiento y leyes propias, casi como una red de relaciones que adquieren una solidez similar a la materia.

Bertonio registra en su vocabulario de principios del siglo XVII el término *yancca* como suceso aciago.⁽¹⁾ Cuando Choque realizaba su *Gloria Misa* y procedió a incinerar las *mesas*, u ofrendas, dedicadas a los malos, también llamados *yanccas*, indicó que nadie debía mirar,

1.— BERTONIO, op. cit.: "Yancca. Nombre adjetivo, y Aduerbio. Malo, y mal". (pág. 391, vol. II.)

porque éstos podían aparecer y arrebatarse al mirón. Es el mismo grado de solidez que adquirió el mundo de los *achachilas* o abuelos o picos nevados. Decía el mismo Choque que, si él no cumpliera correctamente con el ritual, los *achachilas* podrían *amarrarlo*, y que entonces para evitar esto era preciso siempre *pagar al Señor*. El padre Monast cita abundantes ejemplos en este sentido, como aquel muy frecuente según el cual, cuando se pregunta a un indígena por qué hace el sacrificio de sangre, contesta éste que es para dar un *comer a los achachilas*.⁽²⁾

Estas respuestas, dichas en términos excesivamente visuales, no son de ningún modo explicaciones, sino sólo para el que pregunta, pero no para el indígena, a quien no le interesa pensarlas como tales. Pero señalan el grado de solidez adquirido por el mundo de relaciones mágicas, e indican además el grado de presencia de ese *así* del mundo. Un mundo que es *así*, no puede ser pensado si no es con el *así* de los sentidos, en ese margen de inmediatez sensible que trae consigo la vida cotidiana.⁽³⁾ En aquella expresión de Choque, de un mundo que *así*

es, se esconde la verdadera actitud del indígena y por consiguiente la razón de ser de su pensamiento. Confirma ante todo una franca disponibilidad del sujeto y por consiguiente hace sospechar un constante temor ante el vuelco o vaivén de ese *así* del mundo. Esto, a su vez, lo atestigua un término, a la vez quechua y aymara de viejo cuño, como lo es la palabra *kuty*, que significa *trocar, volver, revolucionar*. Tratemos de analizar su significado.⁽⁴⁾

En la calle Linares, en La Paz, un callejón típico en el cual las *chifleras* venden toda clase de brujerías, conocí a Elvira Gutiérrez. Era una anciana sumamente simpática que hablaba correctamente el castellano, y me hizo una descripción interesante de la así llamada *mesa negra* que sirve para hacer *volver* los maleficios, una vez que uno la hierve y se lava con el agua.

Estaba compuesta por los siguientes elementos: dos de origen mineral, uno llamado *maza*, que sirve además para los *asustamientos*, y otro rojizo seguramente un óxido de hierro, denominado *macaye lacu* que puede ser utilizado también como remedio; un trozo seco de estrella de mar; dos *misterios* o tabletas de azúcar que suelen llevar impresos diversos símbolos como santos católicos, animales, episodios corrientes de la vida indígena referentes al viaje, a las minas, al juzgado, etc., y que en este caso representaban a la Virgen de Copacabana y

2.— MONAST, O. M. I. Jacques, *L'univers religieux des aymaras de Bolivie*. (Ed. L'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa.) Ottawa, 1965.

3.— El *así* se puede vincular con el *que*, sin acento, que García Bacca relaciona con la existencia. Este se opondría al *qué*, acentuado, que pregunta por la esencia. En el orden del *que* entraría el Absoluto de Plotino, la teología, la dialéctica, así como la realidad sensible. El *qué* en cambio corresponde al de la ciencia. (Juan David García Bacca: *Introducción General a las Enéadas*, (Ed. Losada. Buenos Aires, 1948. Pág. 49.)

4.— BERTONIO, op. cit. págs. 61 y ss., vol. II. Además González Holguín, op. cit. pág. 57 y ss. Existe un buen resumen de la acepción del término en José Imbelloni: *Pachakuti IX (El Inkarto crítico)*. Ed. Nova. Buenos Aires, 1946. Pág. 121 y ss.

una mesa en perspectiva con dos vasos altos y una jarra; una pequeña piedra gris azulada, parecida a las utilizadas por los indígenas para masticar la coca, que según la informante era de ceniza; una especie de semilla llamada *margarida*; un trozo de algarrobo, *chaq'eri* que según parece es el estiércol de un animal que no puede precisar; ajo del monte que "era bueno para el estómago"; *k'uru*, cuatro pequeños trozos de raíz seca provenientes de Puerto Acosta, dos de ellos grises y los otros dos amarillos; *mashi*, un tronco que servía para el *aire*; *pujlulo* que se utilizaba los martes y los viernes y que debía ser tomado antes de la noche porque si no hacía mal y servía para evitar las enfermedades; otro elemento no especificado y que consistía en cinco semillas pequeñas; un trozo de incienso negro; una *calaverita* que era una semilla con pequeños puntos oscuros que parecían los ojos y la boca de una calavera; y, finalmente, dos semillas grandes, una llamada *kuti-avilla* que servía para "hacer volver la enfermedad" y otra llamada simplemente *kuty* que había que hervir y luego peinar con ella y era propicia "contra la mala voluntad".

El padre Lira incluye en su diccionario quechua, a raíz de la palabra *kuti*, la siguiente referencia: "Consiste en un sistema curativo mediante ciertas hierbas llamadas a su vez *kuti* que generalmente son trece". Señala más adelante que *kutichi* es "la contraposición que se practica para contrarrestar los efectos del hechizo o brujería para que los fines pretendidos no tengan efecto". También indica que *k'uru kuti* y *pacha kuti* son dos vege-

tales vinculados con el *kutichi*.⁽⁵⁾ No es difícil pensar que los trece últimos elementos de origen vegetal de *mesa negra* coincidan con la observación hecha por el padre Lira para el mundo quechua.

La folklorista Flora H. de Verduguez había localizado también varias piezas que llevaban el nombre *kuty*, y que eran incluidas en *mesas* dedicadas a la Pachamama (*kuty ch'uru*) y al mal viento (las llamadas *kuty waynitu* y *kuty-k'elluyana-yuraj*). Es curioso que en todos estos casos el término utilizado sea *kuty* y no otro que signifique simplemente alejamiento.⁽⁶⁾

Esto lleva a pensar en la forma como es concebida la enfermedad. Ella no consiste en una alteración del cuerpo, sino que más bien es resultante de un vuelco de la realidad, de una inversión de lo fasto en lo ne-fasto. Cuando un aymara, según R. Paredes, decide hacer un viaje y, al emprender su camino, se le cruza un zorro por el lado izquierdo, aquél desiste⁽⁷⁾. ¿Cómo interpretar esto? Acostumbramos decir en estos casos que el indígena tuvo una superstición motivada por el objeto zorro, lo cual es propio de nuestra manera de concebir un mundo, a modo de un espectáculo. Pero para el indígena no hay espectáculo sino una realidad comprometida con el viaje, en suma, una realidad-para-viajar, que pende de un débil hilo, de tal modo que, el menor acontecimiento la puede trocar de

5.— LIRA, op. cit. pág. 342.

6.— En *Curso de Filosofía Indígena*, ya citado. Págs. 12 y 13.

7.— R. Paredes, (1920), op. cit. pág. 129.

fasta en nefasta. Mucho más importante que el zorro, es el temor al trueque de la realidad, en suma al *kuty*.

Pero donde el término *kuty* adquiere una real importancia conceptual es en el mundo precolombino, especialmente en el compuesto *pacha-kuty*. El sentido del término *pacha* es sumamente complicado, aunque a primera vista pareciera vincularse con el tiempo, según se desprende de la crónica de Montesinos.⁽⁸⁾ Este trae una lista de 104 nombres de reyes, de los cuales nueve llevan el calificativo de *pachacuti*. Los mismos se hallan distribuidos simétricamente en la lista, y cuatro de ellos, según Imbelloni, coincidían con el cambio de un milenio y los otros cuatro con la terminación de un periodo de quinientos años. En el caso de los *Pachacuti* milenarios ocurrían además cataclismos como ser terremotos, aparición de luminarias en el cielo, monstruos o si no enfermedades, como también guerras.

El tiempo histórico estaba concebido en forma estrictamente simétrica, como si la lista se desplazara sobre un panel. Por ejemplo el nombre Huanacauri, como título de un rey, se repite en los casilleros 3, 42 y 73. Nombres como Cayo ocupan los lugares 20, 25, 48, 62 y 68. El tiempo indígena, en este caso no es vacío sino calificado, y concretado en parte a un espacio visual. En este sentido el relato de las edades generalmente consiste en cuatro segmentos con un quinto, en el cual situaban los indígenas la edad histórica.

8.— MONTESINOS, Licenciado Fernando de: *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, etc. (Publicado por Don Marcos Jiménez de la Espada en la Colección de libros raros y curiosos que tratan de América.) Tomo XVI. Madrid, 1882.

Imbelloni hace notar que *Pachacuti* significa revolver el tiempo, "en el doble sentido de perderse el tiempo viejo y renovarse el tiempo nuevo". Generalmente un personaje, denominado Yupanqui, o sea un héroe joven vence a los enemigos y lucha contra una misteriosa raza, la de los chancas, e inicia así el nuevo tiempo, para lo cual reforma el calendario e instala nuevos adoratorios.

En Meso-América este mito de la renovación del tiempo es conservado en una forma más primitiva. La leyenda se concreta casi siempre a cuatro grandes edades, en las cuales se crean cuatro humanidades que son destruidas por cada uno de los elementos, agua, tierra, fuego y aire. A su vez, antes de iniciarse la quinta edad se describe la historia de ciertos héroes gemelos, nacidos de una hierogamia o sea de un casamiento de cielo e infierno, los cuales descienden a éste para equilibrar los opuestos y crean recién la quinta humanidad que, en el caso de los mayas por ejemplo, es hecha con cuatro especies de maíz, cada uno con un color diferente.⁽⁹⁾

Esa misma concepción del tiempo en cinco edades se da en Guaman Poma.⁽¹⁰⁾ Relata en su crónica que hubo varias generaciones de indios antes de los incas, todos ellos descendientes de Noé. Son ellos *uariviracocharuna*, los *uariruna*, los *pururuna* y los *aucaruna*, cada una de estas edades o humanidades con lapsos de tiempo de-

9.— IMBELLONI, José: *El 'Génesis' de los pueblos protohistóricos de América*. (Segunda Sección, Las fuentes de México). En Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo IX. Buenos Aires, 1941. Pág. 251 y ss.

10.— GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit. Fs. 49 a 78.

terminados [fig. 8]. Se denominan *viracocha* porque éste era el calificativo que recibían los extranjeros y como eran descendientes de Noé, tenían barbas y la tez blanca, según el autor.

En la primera edad, la de los *uariuiracocharuna*, agrega un dibujo con una pareja vestida con hojas. El hombre maneja una *taklla* o arado indígena mientras la mujer le asiste. En ese tiempo las mujeres "parían de a dos" y todos adoraban un dios único.

En la segunda edad, la de los *uariruna*, éstos aparecen vestidos con pieles y construyen *pucullus* o sea chozas circulares de piedra. Los habitantes de la tercera edad, la de los *purunruna* están representados como una pareja que hila, y detrás una casa de estilo inca con el techo a dos aguas. Al final de esta edad ocurre un cataclismo que consiste en una peste, y todas las características que enumera el cronista indígena parecieran referirse a los así llamados *chullpas*, que son ciertas tumbas de adobe que abundan en el altiplano y que generalmente son considerados por los indígenas como contruidos por antepasados remotos.

Los de la cuarta edad son los *aucaruna* u hombres de guerra y aparecen en el dibujo divididos en dos grupos uno sobre un *pucara* o fortaleza y el otro que lo ataca desde abajo. No obstante el nombre de esta generación, pareciera que no era tan guerrera, sino que vivió una edad feliz, ya que Guaman Poma hace notar el desarrollo a que había llegado. Finalmente la quinta edad es la de los *incapruna* o sea la de los incas y coincide con el dominio de los mismos.



Fig. 8 (a).- La primera edad de los uariuiracocharuna, según Guaman Poma.



Fig. 8 (b).- La segunda edad de los uariiruna, según Guaman Poma.



Fig. 8 (c).- La tercera edad de los purunruna, según Guaman Poma.

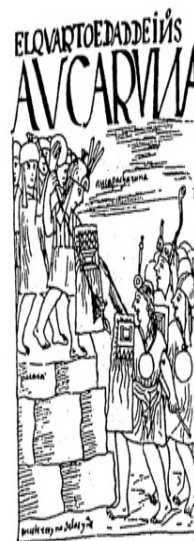


Fig. 8 (d).- La cuarta edad de los aucaruna, según Guaman Poma.

Ahora bien, Guaman Poma le da al relato una curiosa estructura por decir así, romboidal, por cuanto señala que los *uariviracocaruna* dieron nacimiento a dos linajes, que fueron origen a su vez de grandes señores nobles y principales de este reino, pero también de hijos bastardos y menores que engendraron a la gente común y se multiplicaron rápidamente y fueron llamados *uariruna* y *purunnuna*. ¿Es que la segunda y tercera edad son concebidas en la misma forma como los indígenas estructuran aún hoy en día a sus pueblos en un barrio de arriba y un barrio de abajo? Si fuera así ¿se vinculará la cuarta edad, los *aucaruna* con las luchas rituales que anualmente se efectúan entre ambas parcialidades hoy en día? La concepción de las edades en Guaman Poma pareciera tener cierta dimensión espacial, lo cual no sería extraño si se piensa que cada una de las cinco edades en Meso-América no sólo comprende un segmento temporal sino también está vinculada a un sector del espacio. ⁽¹¹⁾

Asimismo Guaman Poma asigna a las primeras tres edades una lista de 10 reyes y para la cuarta, otra de 28. La suma de los mismos da 38, lo cual no está muy lejos

11.— "Se cuentan, en efecto, 4 edades que están íntimamente conexas con los 4 puntos cardinales, y su conjunto cronológico llena el gran vacío del tiempo transcurrido; además una quinta edad, correlacionada en sentido espacial con la concepción del Centro, es la Edad histórica, que el pueblo respectivo está viviendo actualmente... en la espera del final definitivo". "Este 'final de Edad' es siempre un aniquilamiento... Pero, al lado del aniquilamiento puro y simple, se evidencia también el sentido del 'castigo', lo que implica la admisión de una culpa y de la respectiva sanción". (Imbelloni, 1946, pág. 103.)

del 36 que resulta del producto de cuatro por nueve. El nueve es tan significativo como el diez según el uso que los incas hacían de estos símbolos numéricos. Recordemos por ejemplo que los adoratorios del Cuzco estaban agrupados en 41 hileras. Estas a su vez se reagrupaban en 4 zonas, 3 de las cuales contaban con 9 hileras cada una.

Es probable que la concepción de Guaman Poma sea dual y no cuaterna. Se advierte esto en la ubicación del único *Pachacuti* de las listas citadas. Se da una sola vez y al cabo de una serie de cuatro por nueve nombres, casi coincidiendo con los *aucaruna*. ¿Hará coincidir el "volver del tiempo" con los "hombres de guerra"? También Betanzos hace referencia a sólo dos creaciones realizadas por el dios Illa Ticci Viracocha. ⁽¹²⁾

Algo así se recoge además hoy en día en el altiplano. Ibarra Grasso da varios ejemplos de una concepción dual del tiempo entre los indígenas del Sur Lipez, Bolivia. Yo mismo pude recoger el relato de la creación del mundo que me hiciera el hechicero Huarachi de la comunidad de los chipayas de Carangas. Se refirió a dos edades, la primera era la de los abuelos de los chipayas, que se identificaban también con los *chullpas*, como en el caso de Guaman Poma. Eran veinte individuos, diez hombres y diez mujeres que trabajaban de noche y que de día se escondían en el agua. Luego se inicia la edad actual,

12.— BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los Incas que los indios llamaron Capaccuna*. (En Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo VIII de la 2ª serie.) Lima, 1924.

cuando aparece Cristo y ellos son bautizados. Para lograr esto el padre los "enlaza" y los introduce en un ancho cuadrilátero y luego prende fuego en los cuatro costados.⁽¹³⁾

Pero sea dual o cuaterna la división del tiempo según Guaman Poma, lo cierto es que el concepto de *pachacuti*, como revolución del tiempo, adquiere en sus manos su exacta dimensión. Por una parte Guaman Poma adopta una actitud agresiva y dinámica, con fines polémicos frente a los españoles, y por la otra utiliza su herencia indígena, con un saber acumulado a partir de un ver así el mundo en una actitud totalmente contraria, pasiva y contemplativa. El entrecruzamiento entre las dos concepciones hace que Poma quiera perder el tono indígena como veremos más adelante, pero no logra sin embargo la necesaria eficiencia occidental en su actitud polémica. Así se advierte en el uso que hace del término *pachacuti*, en cuanto figura como calificativo de un rey situado recién al final del relato de las cuatro edades, o en que el mismo Poma hace notar que él descendía de esos reyes anteriores a los incas, y que la quinta edad, la de éstos, se produjo porque ellos usurparon el poder, o también en que, además, asume una actitud netamente mesiánica simplemente porque ve en los españoles a revolvedores del tiempo. Todo esto es indígena y entra en la concepción del *pachacuti*. Incluso esgrime todo lo referente a la

13.— LA BARRE, Weston: *The uru-chipayas*. (Handbook of South American Indians, vol. 2. The Andean Civilisations. Bull. Bur. Amer. Ethnol. No. 143) 1946. La versión que transcribe este autor es similar a la que pude recoger en Chipayas. (Pág. 535.)

leyenda de las cuatro edades, como si se tratara del mismo concepto. Es probable entonces que el *pachacuti* constituye en Guaman Poma una estructura, que consiste en que la *realidad-en-que-vivo* tiende a volver, en el sentido del *kuty*, ya sea a causa de los españoles, o ya sea tal como había ocurrido cuando el advenimiento de los incas. A su vez esta *realidad-en-que-vivo* es el hábitat como habremos de ver en el capítulo siguiente, concretado a una visión global del *aquí y ahora*, y que es acuñado por la tradición a partir de un simple así ante el mundo, y sostenido con una extraordinaria estabilidad, que sin embargo puede volcarse en la misma medida como se le vuelca la *realidad-para-viajar* a aquel aymara mencionado por Paredes.

Claro es que el *kuty* de Poma, carece ya de miedo, como en cambio debió darse en el mundo precolombino. Pensemos que por ejemplo los aztecas sacrificaban constantemente seres humanos para arrancarles el corazón, sólo para mantener la quinta edad, a fin de que ésta no se vuelva. Lo hacen aún hoy, aunque no con seres humanos, los indios de Carangas en Bolivia cuando proceden a la *huilancha*.

Pero la verdadera dimensión angustiosa del *kuty*, tal como se vivía antes de la conquista, se refleja en la leyenda del personaje rojo relatada por Fray de Morúa. Se refiere a "una persona vestida de colorado... con una trompeta en la mano y un bordón en la otra y que antes que pareciese había llovido mucho en un mes arreo sin cesar de noche y de día y temieron que se quería volver la tierra, que ellos llaman pachucuti, y que esta persona

había venido sobre el agua y que empieza a cuatro leguas del Cuzco le salió este infante (el Inca Yupanqui) donde se conformaron, el cual le pidió que no tocara la trompeta, porque temieron que si la tocaba, se había de volver la tierra y que serían hermanos.⁽¹⁴⁾ Este personaje, según el cronista aparece en Chacataca, también llamado Sapi en Cuzco, o sea un lugar que era adoratorio y que, según Cobo, "era una raíz muy grande de quinua, la cual, decían los hechiceros que era la raíz de donde procedía el Cuzco y que mediante aquella se conservaba".⁽¹⁵⁾

Es curioso que en la Puerta del Sol de Tiahuanaco figure en la cuarta hilera inferior de la decoración, una especie de greca con nueve cabezas o máscaras, cada una con un símbolo encima. Se diría que todas ellas tienen un movimiento que va de izquierda a derecha y retorna en sentido contrario, y en ambos extremos, tanto a la izquierda como a la derecha, aparece un pequeño personaje con una trompeta muy parecida a la que publica Jiménez Borja como procedente de Nazca.⁽¹⁶⁾ ¿Será el mismo personaje que cita Morúa? Es más ¿será que la corporización del *pachakuty* se había convertido en un

personaje con un hábito rojo en el cual se encontraba el terror ante la mutación del *kuty*? [fig. 9].



Fig. 9.- Personaje que figura a ambos lados de la greca de la parte inferior de la puerta del sol de Tiahuanaco, Bolivia.

14.— MORUA, Fray Martín de: *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. (En Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomos IV y V de la 2ª serie). Lima, 1925. (Lib. II, cap. 1º.) Cobo (op. cit. pág. 197, T. II), entre las versiones que menciona sobre la construcción de Tiahuanaco, dice lo siguiente: "Otros, que las piedras grandes que aquí vemos fueron traídas por el aire al sonido de una trompeta que tocaba un hombre".

15.— COBO, op. cit., pág. 172, tomo II.

16.— JIMÉNEZ BORJA, Arturo. *Instrumentos musicales peruanos*. (En Revista del Museo Nacional, tomos XIX-XX, 1950-51, págs. 37-80.)

En los himnos incaicos publicados por Cristóbal de Molina, y que habían sido recopilados por este cronista en el Cuzco, figura también la referencia a un hechicero rojo que vive en el mundo de abajo *uk'u-pacha*. ¿Estaba relacionado también con el temor al *pachakuty*? Si así fuera tenía una gran importancia, ya que se daba nada menos que en la capital del imperio inca, o sea en el

"ombbligo del mundo", con lo cual se relacionaba íntimamente con la concepción del mundo indígena.

Había en el Cuzco numerosos adoratorios que parecieran referirse al *pachakuty*. En la zona dedicada a Chinchay existía la referencia a un adoratorio consistente en un llano llamado *cutirsagpampa*, "en que alcanzó el inca cierta victoria y por sólo esto fue este lugar hecho adoratorio". A renglón seguido aparece otro llamado *Queachili*, "el cual está entre dos cerros a manera de puerta en que se acabó de conseguir la victoria dicha y por eso era venerado".¹⁷ ¿Se refiere al Inca Yupanqui que, según Morúa, hizo frente al personaje del hábito rojo? *Cutirsaq* pareciera estar compuesto por *cutiri*, más el sufijo *sa* y la terminación *j*, lo cual podría significar "estado de volver" o "el que está volviendo". Cerca de ahí había otro adoratorio llamado *Cutimanco*, que consistía en la sepultura de un señor principal y al cual se sacrificaban niños.

Morúa agrega al final de su relato, que el personaje rojo no tocó la trompeta y "a cabo de ciertos días se volvió piedra y por esa causa se llamó Pachacuti que quiere decir volver la tierra". Hay varios adoratorios de personajes convertidos en piedra en el Cuzco. Uno de ellos se llama *Omanaman* que "era una piedra larga que decían ser de los pururaucas", y a la cual se le hacía un "sacrificio universal por la salud del inca". *Omanaman* podría ser *umanpamanta*, que traducido podría significar "puesto al revés", "de la cabeza", "con la cabeza hacia abajo".

17.— COBO, op. cit., pág. 174, tomo II.

Y no es difícil que en vez de *uma* se trate de *umu* que según Holguín es hechicero. Sarmiento de Gamboa por su parte, menciona un personaje llamado Humanamean que había tenido cierta vinculación con Manco Capac.¹⁸ No hace ninguna mención de lo que estamos tratando, pero es probable que la actitud excesivamente concreta de este cronista le haya impedido recoger la leyenda del *pachakuty*. No cabe duda que si el hechicero rojo se ha convertido en piedra, debe haber sido adorado en alguno de los lugares pios del Cuzco, o si no, todos los adoratorios estarían vinculados con el miedo ante el *vuelco*.

Cabe señalar aun que existen otros adoratorios probablemente vinculados al concepto del *pachakuty* en el Cuzco. Cinco de ellos se denominan *cuipan* y que Jijón y Caamaño traduce por *quepan*, o sea "trompeta de caracol". Dos de ellos se encuentran en Anti-suyu, dos en Gollasuyu y uno en Conti-suyu, distribuidos siempre con extraordinaria simetría y uno de ellos con sacrificios de niños.

A estos se agregan los llamados *churucana*, que son cuatro, y que según Jijón y Caamaño significa en aymara "el que restituyó". Todos ellos recibían sacrificios abundantes y se asocian con deidades importantes del panteón incaico.

Ahora bien, es evidente que el término *kuty* se da abundantemente no sólo en el mundo precolombino sino

18.— SARMIENTO DE GAMBOA, op. cit., pág. 132: "Demás éstos había otras parcialidades... y sobre todos a uno que vivía junto a Hindicancha, en la cuadra más cercana, que se llamaba Humanamean, que vivía entre Indicancha y Cayocache..."

también, como vimos al principio, en el indígena moderno. Esto hace pensar que no se trata sólo de un simple vocablo sino que refleja un mecanismo que forma parte íntimamente del pensamiento indígena, casi a modo de categoría. No cabe duda tampoco que dicho *kuty* se relaciona con ver el *así* del mundo. Es el principal motivo que distancia el pensar indígena del nuestro. Pero resulta difícil comprender el *kuty* y el *así* del indígena si no analizamos el concepto *pacha*.

7.—ENSEÑANZA DIVINA

HABIAMOS DICHO que *Pachakuty* significa el vuelco o trueque del *pacha*. Pero no sabremos qué es lo que se vuelca o se trueca si no analizamos el concepto *pacha* en otro vocablo como *pachayachachic*, que significa "el que enseña el *pacha*" o "el maestro del *pacha*". Un análisis primario y comparativo entre *pachakuty* y *pachayachachic* hace notar que, por un lado el *pacha* podía ser *revuelto* o *trocado* y, por el otro, podía ser *enseñado*. *Pacha*, entonces, no ha de significar solamente tiempo ni tampoco suelo, como se suele traducir, sino algo mucho más comprometido con la vida misma del indígena.

Santacruz Pachacuti utiliza el término *pachayachachic* para calificar la máxima deidad, la cual por su parte, según se desprende de los himnos incaicos citados por él, y también de los trascritos por Cristóbal de Molina, era inalcanzable y además innombrable.

Bernabé Cobo menciona también el mismo término y lo vincula confusamente con Viracocha en las formas *Ticci viracocha* (Viracocha del fundamento) y *Viracocha yachachic* (el que enseña sobre Viracocha). Esto nos sir-

ve para sospechar que debió haber una relación entre el Maestro del *pacha* (*Pachayachachi*) y Viracocha.⁽¹⁾

Pero recién en los *ceques* encontraremos toda la arquitectura teológica vinculada con Pachayachachi o Maestro del *pacha*. En el Cuzco, como ya vimos, había trescientos cincuenta adoratorios o más, divididos en cuatro grandes zonas que coincidían con las del imperio, y que estaban alineados desde el Coricancha en forma radiada y orientados hacia los cuatro puntos cardinales [fig. 10]. Dice Cobo al respecto: "Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas que los indios llaman *Ceques*; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares pios, cuya veneración era general a todos; y cada *ceque* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales, salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos".⁽²⁾

Entre estas *guacas* o adoratorios figuraba una de la cual dice Cobo que "se llamaba Pucamarca: era una casa o templo diputado para los sacrificios del Pachayachachi, en el cual se sacrificaban niños y todo lo demás". Pero no se concretaba dicha divinidad a este único templo, sino que pareciera como si todas las *guacas* eran a su vez un despliegue del Maestro del *pacha*. Por su parte dicho despliegue se efectuaba por triadas, en la misma forma como Apaza Rimachi unía lo del cielo y lo de abajo con un intermediario, o como Guaman Poma menciona el ritmo descendente de Padre Justiciero, el Hijo y el Hijo menor como depositario del alimento, la salud y la fecundidad. Lo expresa Cobo cuando habla del agrupamiento de tres de las divinidades de acuerdo con el esquema de Padre, Hijo (medio, *chaupí*) y Her-

nales [fig. 10]. Dice Cobo al respecto: "Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas que los indios llaman *Ceques*; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares pios, cuya veneración era general a todos; y cada *ceque* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales, salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos".⁽²⁾



Figura 10.- La iglesia de Santo Domingo del Cuzco que fuera construida sobre el Coricancha. En la parte inferior, que es incaica, ha de estar uno de los 328 adoratorios que menciona Cobo, cuando se refiere a "una piedra dicha subaraura, que estaba donde ahora es el mirador de Santo Domingo, la cual tenían creído era un principal de los pururaucas".

1.—COBO, op. cit., pág. 155, tomo II.

2.—Ibidem, pág. 169, tomo II.

mano (*guauque*, o Hijo menor, *sullca*). Veamos en qué forma.⁽³⁾

El Maestro del *pacha* aparece integrando una trinidad junto con el día (*punchau*) y el rayo (*inti-illapa*), representados cada uno por una piedra en la fortaleza o Sacsayhuaman. Si le aplicamos el esquema trino podríamos afirmar que el primero tendría el rango del Padre, el segundo seguramente el del Hijo mayor, y el tercero el del Hijo menor con la función de mediador, como si fuera el aspecto visible de la divinidad a nivel de la vida cotidiana. Pero vimos que el Pachayachachic o Maestro del *pacha* es innombrable, y entonces seguramente debe desplegarse a su vez con un dios nombrable y ese debió ser Viracocha, pero como Ticci Viracocha o sea "Viracocha del Fundamento o Fundamental". Cobo observa que, cuando el indio impetraba una fuente, invocaba previamente a Viracocha, como si este dios figurara en todos los adoratorios⁽⁴⁾.

Viracocha del Fundamento es entonces la primera

3.—COBO, op. cit. pág. 157, tomo II: Unos cuentan que se hicieron estas tres figuras (referentes al sol), porque una vez se vieron en el cielo tres soles: otros, que la una era por el mismo sol, la otra por el día, y la tercera por la virtud de criar. También habla opinión entre ellos que la principal estatua representaba al sol, y las otras dos eran guardas suyas. Tenía su nombre distinto cada una: la primera se decía Apu-Inti, la segunda Churi-Inti y la tercera Inti-Gauqui. En la pág. 160, tomo II agrega: "Llamaban al trueno con tres nombres: el primero y principal era chuquilla que significa resplandor de oro; el segundo catuilla, y el tercero, Intiillapa. De cada nombre de estos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del sol, porque decían que el trueno, tenía hijo y hermano".

4.—Aunque dirigiesen el sacrificio a cualquiera dios de los particulares, hablaban primero con el Viracocha que tenían por Criador." (Cobo, op. cit. pág. 200, tomo II.)

emanación del Maestro del *pacha* e integra, a su vez, una triada. Se lo adoraba como tal en un cerro del Este del valle, frontero a Angostura, además en un cerro redondo del Oeste, encima de Carmenga—al borde del Cuzco antiguo—y, finalmente aparece como *guauque* o hermano del Viracocha del Fundamento en el centro del Cuzco en "una piedra casi redonda la que estaba junto al dicho templo del sol en una ventaria", al cual le hacían "sacrificio universal por todas las *necesidades* que ocurrían"⁽⁵⁾. Se ligaba con este adoratorio "un cercado que estaba junto al templo del sol en el cual se hacía sacrificio por la salud universal de los indios", cercado éste, que a su vez, llevaba el nombre de Chiquinapampa o sea "pampa de la desgracia"⁽⁶⁾. ¿Será entonces que todo lo referente al Pachayachachic, el Maestro del *pacha*, se volcaba en un *fundamento* (*ticci*) con el cual se relacionaba Viracocha, y éste, por su parte, atendía las *necesidades* y las *desgracias*? Si fuera así, ¿cómo cumplía el dios innombrable con estas *necesidades*?

Cobo menciona que el Maestro del *pacha* "había dado

5.—"La séptima guaca se decía Churuncana: es un cerro redondo que está encima de Carmenga, donde se parte el camino real de Chinchero del de Yucay. Deste ese cerro se hacían los sacrificios a Ticciviracocha. (Pág. 173, II). Era un cerro llamado Llulpacturo, que está frontero de la Angostura el cual está diputado para ofrecer en él al Ticciviracocha" (pág. 180 II). La segunda guaca se llamaba Turuca: era una piedra casi redonda que estaba junto al dicho templo del sol, en una ventana, la cual decían que era *guauque* de Ticciviracocha" (pág. 175, II). La tres citas son de Cobo, op. cit.

6.—"La primera guaca (de Antisuyu) se decía Chiquinapampa: era un cercado que estaba junto al templo del sol, en el cual se hacía el sacrificio por la salud universal de los indios" (Cobo op. cit. pág. 174 y 175, II).

al Sol virtud para criar toda la comida juntamente con la tierra". El sol, por su parte, no era concebido como una unidad sino como otra triada cuyo primer miembro era el sol propiamente dicho (*Apu-Inti*), el segundo era el *dia* (*Churi-Inti* o *Punchau*) y el tercero era el *hermano* (*Inti-Guauqui*) que tenía "la virtud de criar". Este debió estar representado en el templo del Sol como una figura humana, cuyo vientre se llenaba con el polvo de oro amasado con los corazones de los Incas.

Es curioso que los adoratorios relacionados a su vez con los tres ya mencionados sean nueve, y que se organicen a su vez en tres grupos de tres, probablemente también según el ritmo de Padre, Hijo e Hijo Menor. El primer grupo consiste en un adoratorio de tres piedras que se adoraba "para que no pierda fuerza el sol", un paredón "que el sol había hecho" y una quebrada.

El siguiente grupo consistía en tres casas o templos "donde bajaba a dormir el sol", por lo cual es probable que se vinculara al *dia* o *Punchau*, el segundo término de la triada. El tercer grupo ha de relacionarse con la "virtud de criar" del sol y, efectivamente, se trata de tres adoratorios consistentes en mojones adonde "cuando llegaba el sol era la época de sembrar". En suma, el segundo desdoblamiento de la divinidad innombrable que correspondía al sol pareciera cumplir entonces con la *necesidad* del indígena en tanto daba la señal para sembrar ⁽⁷⁾.

7.—Es probable que la vinculación del sol con la siembra podría ser rastreada en otros nueve adoratorios, cuyos nombres, *Sayba*, *Tufo*, y *Mudca* hacen referencia, en quechua, a la idea de mojones. Estos, sumados a los otros tres mojones constituirían quizá los doce

El tercer miembro del despliegue trino del dios innombrable ha de ser el trueno. Según Cobo, integraba una trinidad que agrupaba al relámpago, al trueno y al rayo, o sea *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intiillapa*. A *Chuquilla* se lo adoraba en el mismo Pucamarca que contenía el adoratorio del Maestro del *pacha* o *Pachayachachic*. El segundo miembro de la trinidad aparece en la plaza principal, Aucaypata "cerca del Cabildo donde el trueno se bañaba", y el tercer miembro figuraba como una estatua de oro impuesta por el inca Yupanqui como *guauque* o hermano de él. *Guauque* está usado aquí como doble y era la estatua que cada inca se hacía esculpir.

Con el trueno se ligan los adoratorios afines, como el granizo, el viento, los temporales, distribuidos simétricamente en la roseta de adoratorios que rodeaban al templo del sol. Ahora bien, ¿cuál es el significado del trueno? Todo lo dicho hasta aquí corresponde en realidad al despliegue o emanación del Maestro del *pacha* en su aspecto más benigno, pero en cuanto el trueno se relaciona con el granizo, el viento y los temporales, éste pareciera tomar otro aspecto. No cabe duda que el trueno es una emanación intermediaria entre la parte del cielo, referida al Viracocha del fundamento, y la parte del sol, visualizado en los mojones. El trueno con sus relampagueos y su incidencia del rayo es el indiscutible intermediario entre cielo y tierra.

denunciados por Inca Garcilaso y que, según este cronista servían para medir la posición del sol.

Para el indígena el trueno, por su relación con el granizo, los temporales, el viento y los temblores, constituye un factor de tensión y de perturbación. Recordemos, por ejemplo, que hoy en día no se *ch'alla* o asperja la ofrenda dedicada al rayo porque traería mala suerte. ¿Es que todo lo referente al trueno era el despliegue desgraciado de la divinidad, como si ésta fuera perturbada por una fuerza antagónica?

Si existiera esta última fuerza, ha de radicar en la tercera parte del mundo indígena, el *uk'upacha* o "suelo de adentro", que se diferencia de los otros dos suelos, el *cay-pacha* y el *hanan-pacha*, y que representa el nivel oculto, en cierto modo infernal, aunque sin las características del infierno cristiano. Se trata de un equivalente de la *huak'a* que me mencionaban los brujos de Tiahuanaco, Apaza Rimachi y Francisco Cruz, o de los *yanccas* de Choque, como generadores de la pena o *yaqui*. Se hace necesario entonces ubicar el principal promotor del *chiqui* de esa "pampa de la desgracia" mencionada más arriba.

Los himnos incaicos, citados por Cristóbal de Molina, pueden servir para localizar ese factor de tensión, que proviene del *uk'u-pacha*.⁽⁸⁾ Esto se advierte, no sólo en el contenido de dichos himnos, sino ante todo en el ritmo con que mencionan a las divinidades. Desde el primer himno hasta el último parecieran seguir cierta dialéctica descendente, que va desde Viracocha, pasa por la Pachamama hasta terminar, en el himno once, con la mención de un misterioso personaje, un Hechicero rojo,

8.— ROWE, op. cit.

que habita en "el mundo de adentro". Asimismo, los himnos mantienen entre sí una correlación también rítmica. Es curioso que el quinto esté dedicado a los frutos y el décimo a los incas. ¿Son los resultantes de cada una de las series respectivas? Si esto fuera así, el himno once concretaría las dos series de cinco himnos anteriores, casi como si reflejara el punto final del descenso de la divinidad. Está dedicado a la *huak'a*, o adoratorio, en donde lo sagrado y lo profano se mezclan y en donde, además, la presión de la divinidad se hace angustiosa, como lo expresa la traducción que hace Tschudi del término *huak'a*, "lugar del llanto"⁽⁹⁾.

Este himno es uno de los más enigmáticos. Menciona, en primer término un calificativo de Viracocha que, para Urteaga, significa "gran anciano creador nuestro, de nuestras constantes necesidades".⁽¹⁰⁾ ¿Coincidirá con el *guaque* o hermano del Viracocha del fundamento adorado en una piedra del templo del Sol, como ya vimos y dedicado precisamente a las necesidades y al cual se le hacían solemnes sacrificios por la salud universal de los indios?

Más interesante es la segunda parte de dicho himno. Habla de la necesidad de vivir en paz y a salvo con alimentos, los cuales son especificados como maíz, llama y

9.—LIRA traduce *wáka* por Dios familiar o doméstico e *Idolillo* que lo representa, penates", (pág. 1076). Más adelante da *wákka* como "lloro, llanto, acción de llorar, lágrimas" (pág. 1080, op. cit.)

10.— Observación que hace Urteaga en la edición peruana de la crónica de Cristóbal de Molina. (Relación de las fábulas y ritos de los Incas. En Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo I, Lima, 1916.)

todas las cosas. Pero agrega simultáneamente que Viracocha los libre de la fuerza de la hechicería. ¿Es que ésta se relaciona con la necesidad o con la desgracia (recordemos lo de *Chiquina pampa* o "pampa de las desgracias")? ¿Es que lo favorable, señalado como maíz, llama, y todas las cosas se opone a lo desfavorable que, en cambio, se concreta en la hechicería? Lo dice el himno cuando le pide a Viracocha: "Tú que has puesto al Hechicero rojo en el mundo de abajo". ¿Será este hechicero el que provoca el desfavor?

Cuando Rowe comenta los himnos de Cristóbal de Molina, se asombra de que en los mismos no figure una oración dedicada al Guanacauri. Pero todo lo que, según las leyendas, ocurre en este cerro, pareciera estar vinculado con ciertas fuerzas demoníacas muy propias de un "hechicero rojo del mundo de abajo". Según Sarmiento de Gamboa, Manco Capac acude a dicho cerro porque había visto encima de su cumbre al arcoiris. Cuando Manco Capac llega con sus hermanos hasta él, uno de ellos, según Cobo, se convierte en piedra, lo cual constituye el motivo principal por el cual se adoraba a dicho cerro.

Veamos los detalles del episodio en Gamboa. Los hermanos trataban de llegar a lo alto donde estaba el arcoiris cuando "vieron una guaca, ques oratorio de bulto de persona, junto al arco... Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca, con grande ánimo se asentó sobrella, preguntándole que hacía allí. A las cuales palabras la guaca volvió la cabeza por quien le hablaba, mas como lo tenía oprimido con el peso, no le pudo ver. Ayar Ucho luego

queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca". Luego Ayar Ucho se convierte en piedra, no sin antes pedir a sus hermanos que "sea yo el primero a quien ofrendéis, pues quedo aquí por vosotros, y cuando hiciéredes *guarachico*, a mí como a su padre, que acá por todos queda, me adoréis." ⁽¹¹⁾ Santacruz Pachacuti atribuye probablemente a la misma *huak'a* las siguientes palabras cuando ve al hermano de Manco Capac: "Muy bien abeis benido en mi busca, al fin me hallasteis, que yo también os andaba en busca vuestro, al fin *estais ya en mi mano*". ⁽¹²⁾

La importancia del Guanacauri a raíz de este episodio fue muy grande, ya que constituía uno de los oráculos importantes que compartía su fama con el de Pachacamac y, además, era el principal adoratorio de los jóvenes que se iniciaban en el clan de los guerreros. Pero si bien su significado siempre fue incierto, cabe inferir que la transformación en piedra de un personaje tiende a ser un acto de hechicería y, además es probable que se vincule con el orden del rayo, quizá por el episodio del arco iris.

Además la primera parte del nombre, *guana*, que puede ser *huana* o *wana*, significa, según Lira, escarmiento, pena, ejemplo, castigo, corrección o represión. ⁽¹³⁾ Y es extraño que *cau* en *aymàra*, según Bertonio, se refiera a "a las orillas de la manta" o manto con hilo *colora-*

11.—SARMIENTO DE GAMBOA, op. cit. pág. 124.

12.—SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. pág. 215.

13.—LIRA, op. cit. pág. 1093. Agrega en otra parte *kault*: *dicese del que nada tiene, pobre o vacío*". Según esto ¿Guanacauri significaría entonces "vacío de culpa"?

do".⁽¹⁴⁾ De acuerdo con esto el Guanacauri estaría relacionado, por un lado, con la culpa y, por la otra, con la transformación en piedra de ciertos personajes, casi como si él detuviera el tiempo vital de un sujeto en términos de *kuty* o cambio de estructura o trueque, lo que por su parte, seguramente, debe coincidir con un sentir esencial de lo que es la hechicería en el mundo indígena. El rayo siempre se ha relacionado con la hechicería. Dice al respecto Valda de Jaimes Freyre que hoy en día los aymaras creen que "cuando el rayo ha caído sobre una persona en el primer golpe la mata, en el segundo la hace desaparecer en pedazos y en el tercero, si ningún ser humano se hace presente en el lugar del suceso, reúne los pedazos y le devuelve la vida; entonces esta persona adquiere videncia, don de adivinación y de premonición", y que causa la desgracia a personas "que le causan lágrimas o sufrimientos" y que son llamados "hijos de Santiago".⁽¹⁵⁾

14.—Kau: orilla de las mantas, o mantas de hilo colorado' (BERTONIO, op. cit. pág. 48, II.)

15.—VALDA de Jaimes Freyre, op. cit. pág. 53. COBO dice que el Villac-umú, que era el "adivino o el hechicero que dice" y que residía en el Coricancha, era elegido de esta manera "si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto. Llamábanlo desde que nacía "hijo del trueno", y tenían creído que el sacrificio hecho por mano deste era más aceptado a sus guacas que de otro ninguno." (Op. cit. pág. 224.). Asimismo MIRCEA ELIADE hace notar que "puede uno volverse igualmente chamán como consecuencia de un accidente o de un acontecimiento insólito: así ocurre entre los buriatos, entre los soyotes y entre los esquimales cuando un rayo los hiere o cuando caen de un árbol"... (Mitos sueños y misterios, Ed. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, Pág. 96.)

Si hubiera entonces relación entre el hechicero rojo y el Guanacauri, éste sería una deidad, o si no una fuerza antagónica, que correspondería al "suelo de adentro" o sea al *uk'u-pacha*, al tercer orden del cosmos indígena, y se enfrentaría en cierta medida a los dioses del *hanan-pacha* o "suelo de arriba", en suma, al Pachayachachic o Maestro del *pacha*. Además el trueno sería el intermediario de ambos, como si conciliara lo demoníaco con lo celestial.

Una prueba de este enfrentamiento pareciera radicar en que, tanto el Guanacauri como el sol, tenían sus respectivas chacras, cuyos productos eran dedicados a cada uno de ellos. La del Guanacauri estaba en Chinchay, al Oeste, la del sol en Qolla, al Este, o sea situados ambos dentro de la zona que es propia de su opuesto. Además existen cuatro adoratorios que son *Cumpuguanacauri*, *Ataguanacauri*, *Chacaguanacauri* y *Maychaguanacauri*, que se distribuyen en todos los *suyus* menos en el de Chinchay, en forma aparentemente paralela y correlativa con otros cuatro adoratorios, quizá no muy significativos, que llevan el nombre de Viracocha. ¿Integrarán dos estructuras paralelas entre sí y opuestas?

Con el Guanacauri debe vincularse todo aquello que se relaciona con la culpa, la piedra y la hechicería. En ese sentido no es difícil que se asocien también una serie de otros adoratorios, como la gran cantidad de *pururaucas* o guerreros convertidos en piedra que habían ayudado a los incas en la lucha contra una raza legendaria, los chancas, y las numerosas sepulturas que están distribuidas simétricamente en las cuatro zonas.

Pero antes de continuar cabe averiguar ¿cuál era la

posición de la tierra dentro de este esquema? La única referencia a *Pachamama* se halla en un adoratorio que consistía en un llano, del Anti-suyu, situado relativamente cerca del templo del sol, denominado *Aylli-pampa*, que seguramente es *hayllipampa*, o sea "el llano del triunfo".¹⁶ El relativo aislamiento de este llano con respecto a las otras *huak'*as hace pensar que representaba un cuarto elemento de una cuaternidad, cuyos otros tres estarían constituidos por el Viracocha del Fundamento, el trueno y el día. No es difícil además que estas tres deidades pertenezcan al orden del *hanan-pacha* o cielo, y que *Pachamama* pertenezca al orden del *kay-pacha* o sea "el suelo de aquí", y que uno y otro plano del cosmos mantuvieran una conexión entre sí que seguramente habría de concretarse en los mojones, ya mencionados, que señalaban el momento de la siembra y de la cosecha.

Con esta *huak'a* se relacionaría el grupo *colca* o granero, de los cuales hay cuatro menciones. Ellos son *Colca-pata*, que corresponde al mismo lugar donde se dice que Manco Capac había edificado su palacio; *Colca-pampa*, una plaza al Sur del Cuzco; una fuente llamada *Colca* y finalmente, *Mama-colca*, en Membilla, un pueblo situado también al Sur de la ciudad.

El maíz, por su parte, que debe también entrar en este grupo relacionado con *Pachamama*, es citado varias veces, tres referidas al sol y a la siembra, una cuarta con referencia al cerro de Mantocalla, al Norte de la ciudad, donde en el momento de desgranar el maíz se

realizaban grandes fiestas, y otra en Lima-pampa, donde después de la cosecha se efectuaba una fiesta para que "dure y no se pudra" y que se prolongaba durante diez días.¹⁷

Según esto, las trescientas cincuenta y más *huak'*as existentes en el Cuzco alrededor del templo del sol o Coricancha median entonces el grado de favor que brindaban el Maestro del *pacha* para atender las necesidades de los indios mediante el sol y el maíz, pero también median el desfavor a que se exponía dicha divinidad a instancias del Guanacauri.

El esquema de la religión incaica, según los ceques, pareciera consistir en dos polos opuestos, en uno de ellos un dios positivo innombrable, calificado como simple Maestro del *pacha*, y en el otro otra deidad también innombrable, el Guanacauri, como provocador del *kuty* o vuelco del *pacha*. En medio pareciera darse el trueno como un intermediario ambiguo ya que con el temblor, el granizo y el temporal *volcaba* el favor y provocaba las necesidades. Pero como el orden de éste ya es visible, se reagrupa en otra trinidad consistente en el Viracocha del Fundamento, el rayo y el sol y un cuarto elemento, la tierra que mantiene cierta autonomía frente a los anteriores. (gráfico 2).

No está muy lejos esto del esquema religioso de los brujos Apaza y Choque, según pude observar en Tiahuanaco. La Gloria de Apaza, compuesta de seis santos y seis santas, corresponde al extremo innombrable

16.—COBO, op. cit. pág. 177 y 178, II.

17. — COBO, op. cit. pág. 179, II.

tuadas, serias vicisitudes en el Guanacauri, las cuales se repiten a medida que se aproximan al centro del Cuzco, en donde Manco Capac instala el templo del sol.

Este personaje figura en numerosos adoratorios, según la lista de Cobo, y se puede rastrear su paso por Qollasuyu, pasando por el Conti-suyu hasta el Inti-cancha, situado en la huerta de Santo Domingo, precisamente el punto central del cosmos incaico, desde donde partían todos los *ceques* que alineaban a los adoratorios. La dramática conversión en piedra de los integrantes del grupo y la instalación del templo del sol, todo ello apunta a conciliar lo que es del *hanan-pacha* o "suelo de arriba", con lo que pertenece al *uk'u-pacha* o "suelo de adentro", casi a modo de encuentro de los dos extremos innombrables de la teología incaica. Esto se consuma en tanto Manco Capac y sus descendientes residen durante mucho tiempo en el Coricancha, según Sarmiento de Gamboa.

¿Es que Manco Capac es el depositario del *pacha* que enseñaba el Maestro o Pachayachachic? Imbelloni traduce *pacha* por "vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal", pero según los *ceques* y también según lo visto en los brujos analizados más arriba, significa más bien *estado de cosas* o *hábitat*, un *aquí y ahora* vital, en el cual entra además el alimento. Esto es lo dado. A su vez todo esto puede sufrir el trueque o vuelco, el *kuty* en suma, lo cual requiere un personaje sacralizado como Manco Capac, quien vinculado con el símbolo del centro, sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha*, proponiendo un ritual. Con el ritual se evita la zozobra o *kuty* del estado de cosas ya

sea como mala cosecha, como acontecimiento nefasto o como conversión en piedra ⁽¹⁸⁾.

Pero el ritual por su parte no debe servir sólo como una solución para conseguir la paz, sino que debe ser realizado mediante un enfrentamiento del miedo, casi una inmersión en el mismo ámbito del *kuty*, para asumir las fuerzas demoniacas que lo promueven. Así se logra cruzar cierta línea de mutación para llegar a una catarsis vital a fin de alcanzar la totalidad del hombre y asumir todo su misterio, en tanto se concilia el bajo mundo con el mundo de arriba, los dos extremos innombrables: lo del Pachayachachic, y lo del Guanacauri, el *pacha* y el *kuty* a la vez.

Por eso, Manco Capac no se limita sólo a la instalación del templo de la piedra o del idolo sino ante todo de instaurar lo numinoso en general. Es eso mismo que convierte a los adoratorios en una épica mística de la conciencia. A través de elementos, como piedras, fuentes, cerros o quebradas, se dan entonces las escalas que conducen hacia la salvación, al cabo de una lucha arquetípica entre los opuestos, pero enfrentando el miedo para lograr el estereotipo y llegar al punto donde se produce la integración psíquica y se gana la paz. Manco Capac representa en este sentido la *gnosis* del mundo incaico o sea el *yachacuni*, como un saber de promoción y de salvación, un saber que asume ese otro sentido que tiene el término *pacha*, como lo da el padre Lira, "el fondo" de la existencia.

18.— El pensamiento oriental, así como el pre-industrial europeo parten siempre de un concepto global de la vida, antes que de una teoría del conocimiento.

Este concepto es confirmado por la vinculación que cada una de las familias de los incas mantenía con los *ceques*. Cada *ayllu* o familia, a la muerte del inca fundador, debía hacerse cargo de un *ceque*. Los *ayllus* de los primeros incas, los de Manco Capac y de Cinchi Roca se hicieron cargo de los *ceques* del Contisuyu, y los de los tres siguientes reyes, en cambio, de ciertas hileras del Qollasuyu. El *ayllu* del sexto inca, quizá porque inicia la segunda serie de cinco, recibe un *ceque* del Chinchaysuyu, o sea que la dinastía cruza la línea que separaba el barrio de abajo, o Hurin-Cuzco, en el cual estaban el Contisuyu y el Qolla-suyu, del Hanan-Cuzco o Cuzco de arriba. ¿Será para conciliar simbólicamente los opuestos, precisamente lo que es del Guanacauri con lo que es del *Pachayachachic*? Las familias del séptimo y del octavo inca reciben hileras del Anti-suyu, y las del noveno y décimo, del Chinchaysuyu. Los diez *ayllus* se hacen cargo entonces de diez *ceques* dispuestos en forma radiada y abarcan así las cuatro zonas del cosmos indígena. Asimismo, tienden a ocupar un *ceque* que se llama generalmente *callao* o principio, con lo cual pareciera que promoviera cada uno de ellos un grupo de tres hileras con cierta unidad estructural si se toman en cuenta los adyacentes denominados *collana* y *payan*.

La distribución de los *ayllus* entre los *ceques* conforma una especie de unidad seminal, que iniciada por Manco Capac termina en el penúltimo rey, lo cual da a la pluralidad de adoratorios una cierta coherencia, incluso, una distribución dentro del tiempo indi-

gena en forma de cuatro segmentos, ya que los reyes se distribuyen en las cuatro zonas. Desde el centro, instalado por Manco Capac, la dinastía se desplaza en forma de espiral hasta ocupar el Chiuchay-suyu que es el ámbito del Maestro del *pacha*. La historia se mezcla así con el rito, quizá para mantener el quinto segmento a fin de que no se produzca el *pachacuti* y no aparezca el Hechicero Rojo y se mantenga el sentido profundo del *pacha* como hábitat *aquí y ahora*, o mejor, el *fondo* de la existencia.

Ahora bien, ¿implica el concepto de *pacha* una forma de comprensión peculiar para el hecho puro de vivir? La vida, según se desprende del análisis de los *ceques*, está asediada entre dos extremos inenarrables, el Maestro del *pacha*, por un lado, y la *Culpa*, por el otro. Entonces no logra ninguna satisfacción en volcarse en una realidad cotidiana inmediata y nombrable. Lograr la conformidad en decir *mi casa*, *mi trabajo*, o *piedra*, *árbol* o *sembrado* pareciera implicar un reposo que es propio de un ciudadano, pero no del indígena, porque el asedio de lo innombrable arroja un margen de relatividad constante sobre eso que rodea a cada uno. Ya lo expresa el *ucamahua*, el así del mundo, en tanto hace notar el mero acontecer de éste y frente al cual no cabe el reposo. Si el indígena dice *mi trabajo* no expresa una posesión reposada, sino que hace una conjuración mágica mediante la palabra, o sea que expresa la urgencia de que realmente ese trabajo siga siendo mío. *Mi trabajo* entra en el así del mundo y es entonces

relativo, de tal modo que puede perderse por enfermedad, muerte o despido. No hay entonces fe en la nominación porque ésta sería inútil, ya que siempre desemboca en los extremos innombrables, el *pacha* o el *kuty*, y siempre es preciso apelar a dichos extremos ritualmente para fijar alguna línea de comprensión. De ahí entonces el saber conciliador de opuestos que se abre siempre a nuevas contradicciones, como en el caso de Apaza Rimachi, en el cual *achachila*, rayo y *huak'a* no hacían más que referirse al desgarramiento original del cosmos, el misterio incluso de que los tres existan. Decir que no hay más que *pacha* o *kuty*, es lo mismo que decir que no hay más que un Maestro del *pacha* y el ámbito negro de la *Culpa*.

El hecho puro de vivir esta reducido a su mínima posibilidad. El indígena no puede afirmar, por eso, sin más el concepto de hombre, porque sabe, igual que los existencialistas occidentales de hoy en día, que no lo hay. Lo prueba Bertonio cuando traduce la palabra *haque* por hombre, pero también por "los tantos en el juego", y es curioso que también trae esa misma traducción Holguín para la palabra *runa* que significa "persona, hombre, o mûger y el baron" pero también "los tantos en el juego, como chuncam runay . . . tengo diez tantos". ¿Significa que falta fe en el hombre?. No. Sencillamente se trata de una concepción desgarrada del hombre, que no dista mucho de lo que se piensa al respecto en Occidente hoy en día. También aquí se llegó al mismo punto al cabo de la euforia provocada por la revolución industrial. Hoy, en Occidente, se apela al antagonismo de los

innombrables, como veremos más adelante, y la crisis consiste en que no se los llega a comprender por un excesivo afán de nominarlo todo ⁽¹⁹⁾.

Un pensamiento que apunta constantemente a un absoluto desgarramiento del cosmos, ha de tener sin embargo algún concepto donde reposa siquiera transitoriamente. Me pareció que lo reflejaba Santacruz Pachacuti. En el dibujo que incluye en su crónica figuran los elementos corrientes de la concepción del mundo indígena según lo demostré en mi libro "América Profunda". Ahí se da el hombre desdoblado en una pareja y vestido a la usanza del siglo XVI, encima los cuatro elementos, agua, tierra, fuego y aire, y si esto fuera poco le agrega más arriba la cruz del azar cósmico con la "olla de maíz" y la "olla de maleza" (*saramanca* y *coramanca*) como símbolos de la escasez y la abundancia o, lo que es equivalente, el *pacha* y el *kuty* [fig. 11]. Es el mismo concepto de hombre que consignan Holguín y Bertonio. Pero es curioso que a su vez inscriba toda la figura en un marco que pareciera representar una casa de dos aguas. Y hay más.

19.—Yá en LAO-TSE se advierte la vinculación entre la nominación y la existencia. Lo que se nombra se convierte en realidad, con lo cual seguramente hará referencia a que se vuelve consciente. En general este pensamiento es propio de las culturas protohistóricas. En casi todos los mitos americanos de creación, ésta se efectúa por nominación. LEENHARDT dice al respecto: "La palabra, como tal es un objeto. El objeto procede del hombre y el hombre se apoya en él, y sin objeto se extravía y el grupo se disuelve" (pág. 186, *Do Kamo*, Eudeba, Buenos Aires, 1961.)

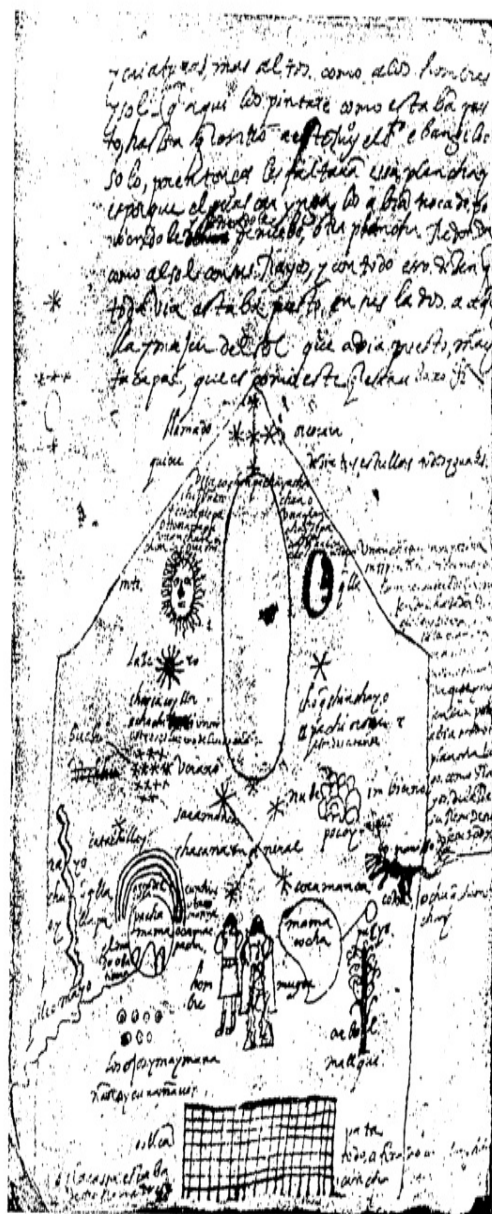


Fig. 11.- El presunto altar del templo, denominado Coricancha del Cuzco, según Santacruz Pachacuti.

El nombre de los antiguos sabios del mundo precolumbino era *amauta*. Según Middendorf proviene del verbo aymara 'hamuta-ña', que este autor traduce por pensar, orden, manera o modo. Pero seguramente no es del todo exacta esta traducción y cabe mencionar en este sentido lo que trae Bertonio. Ante todo da la grafía *amaotta*, lo cual sugiere una palabra compuesta por *ama* y *otta*. La partícula *ama* vincula con *amajasiña*, que se relaciona con amar, querer, recordar y con muerto, pero también con la idea de adivinación, lo cual no es extraño ya que, según Garcilaso, en el saber del *amauta* entraba por ejemplo la astrología. A su vez *otta* debe ser *uta* que en aymara significa casa. Si así fuera, ¿se vincularía con el domicilio cósmico que el *amauta* debía brindar a su discípulo, y a su vez, tendrá esto el mismo sentido que cuando Santacruz dibuja la casa?

La misma raíz *uta* pareciera entrar en el vocablo aymara *utcata*. a segunda partícula *ca* tiene un valor demostrativo, de tal modo que, si el vocablo en cuestión fuera *uta-ca-tha* podría significar "así de casa", en el sentido de habitabilidad, lo cual no está lejos de la traducción como estar, que da Bertonio, de dicho término. Veamos otras acepciones. *Utcaña* es asiento o silla, pero "también la madre o vientre donde la mujer concibe". *Utkatata* se refiere a "hacer mita guardando casas, o acudiendo al servicio de alguno" y *ut.ttaatha* "exponer o sacar las cosas para vender, como hacen los mercachifles, o los que venden pan o otras cosas en la plaza".

El equivalente de este término en quechua es *tiyani*. En los textos quechuas dados por Farfán, consistentes en versiones fonomagnéticas recogidas en el habla indígena actual, llama la atención la frecuencia de este verbo, aunque lógicamente referido a su acepción de habitar o domiciliarse en algún lado ⁽²⁰⁾. Cuando este verbo forma *tiyachicuni*, según Holguín, significa "estar vendiendo", y en el caso de *tiya* se traduce por *brassero*. ⁽²¹⁾

El primer vocablo, *utcata* se asocia con estar en el sentido de habitar, además con asiento, vientre, *mita* o sea trabajo comunitario y, finalmente, con plaza o centro de comunidad. Lo mismo da el segundo vocablo, *tiyani*, aunque con menor riqueza. ¿Encierran ambos un sentimiento básico de la vida indígena, eso que habíamos denominado *pacha* más arriba? Porque no es difícil que a ese último término se lo vinculara con la idea de crecimiento (vientre), comunidad (*mita* plaza) y, primordialmente, con el de domicilio pero en el sentido de aquella casa cósmica que dibujara Santacruz.

Es natural que a esta visión llegue el indígena después de ver sólo el *así del mundo*. Esto se comprueba en los verbos *cancaña* del aymara y *cani* del quechua. Según Bertonio y Holguín respectivamente, podrían tradu-

20.—FARFAN A., J. M. B.: *Colección de textos quechuas del Perú Central* (En Revista del Museo Nacional tomo 16, 1947 (pág. 85-122); tomo 17, 1948 (págs. 120-150); y tomo 19-20, 1950-51 (págs. 191-269). Lima.

21.—GONZÁLEZ HOLGUÍN, op. cit. pág. 340.

cirse por "ser o esencia", pero sin embargo estos verbos no definen sino que simplemente señalan, según lo da especialmente para el quechua la raíz *ca*. ⁽²²⁾ Es lo mismo que decía Choque cuando se refería al *así del mundo*.

¿Pero con este domicilio en el mundo encontrado ante el *así*, se agota la finalidad del pensamiento indígena? Pareciera que no. Entre las acepciones que trae Bertonio sobre el concepto de sabio, figura *chuymani*, que traducido significa "dueño del corazón". Asimismo trae *achankhara chuymani*, expresión ésta cuya primera palabra se refiere a "una flor de varios colores", y también *chuymakhtara* en donde vuelve a aparecer el término corazón.

Un mundo desgarrado entre el buen y el mal suceso es indudablemente un mundo inhabitable, pero su habitabilidad no habrá de encontrarse sólo con un *estar*, *utcata*, sin más, sino ante todo con ser dueño del corazón, *chuymani*, o si no también, como vimos páginas atrás, poniendo la *nayra* antes del juego adivinatorio con la cosa, o recordando, *amutatha*, pero con vistas a lograr el *amu* o botón de flor, siempre rastreando los *una* o señales divinas.

Es curioso notar que, aun cuando se logre el *amu*, los *una*, o *nayra*, al final del proceso siempre ha de quedar un domicilio expuesto aun al vuelco o *kuty*, ya que siempre ocurrirá como lo expresa el himno incaico transcrito por Guaman Poma, que pregunta por la divinidad innumerable e inubicable:

22.— Ver nota capítulo I.

Viracocha del fundamento y del límite

¿Dónde estás?

¿En el *suelo* de arriba,

en este *suelo*,

en el *suelo* de adentro,

en el *suelo* límite?

Creador de este *suelo*,

hacedor del hombre,

¿dónde estás?

¡Oyeme!⁽²³⁾

Este poema resume admirablemente el esquema del cosmos indígena. Traduje el término *pacha* por *suelo* para hacerlo más inteligible. Pero es evidente que este término es pensado como hábitat o residencia. Hay entonces cuatro *pacha*, el de arriba, el de aquí o este, el de adentro y el del límite. Además, el dios innombrable crea el *kay pacha* o sea este *pacha*.

La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el *pacha*. A su vez, *pacha*, como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechaza Heidegger como "no más que vivir", pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, en un aquí y ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento. A esto se agrega que el *pacha* se sostiene entre un desgarramiento de dos extremos innombrables, uno fasto y el otro nefasto, el *pacha* de arriba y el de adentro, caracterizados en el caso de la religión como

Pachayachachic, Maestro del *pacha*, por un lado, y Guanacauri, por el otro.

A su vez, en cualquier momento puede volcarse este *pacha* porque así es la ley del cosmos. De ahí entonces el concepto del hombre como azar y también la necesidad del ritual para mantener la estabilidad del hábitat. En este sentido no está lejos de un pensar pre-occidental, como se da en el budismo. La teoría de las causaciones volcada en la Rueda de la Vida significa también una concepción del *pacha*, pero entremezclado con otros conceptos, como el de la reencarnación. El budismo igual que la religión incaica hace en el fondo una fenomenología de la vida diaria, a partir de donde recién se estructura la religión.

Seguramente el hombre común del imperio no llegaba a esta clase de gnosis, sino que sólo debían lograrla determinados personajes. El Jesuita Anónimo, y también Fray de Morúa, mencionan a los así llamados *huancaquilli* que "se daban a la adivinanza o filosofía", y que "desde que salía el sol hasta que se ponía miran con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor".⁽²⁴⁾ Hace referencia luego a la frugalidad de estos hombres, a su salud y al ascetismo de los mismos.

24.—FRAY DE MORUA, op. cit. pág. 43. También existen referencias a estos personajes en el Jesuita Anónimo (En Tres relaciones peruanas, ya citado, pág. 165 y ss.)

23.—GUAMAN POMA, op. cit. F. 54.

Todo esto da la impresión de una concepción ascética y desgarrante. Pero parece que no era totalmente así. Cerca de Chiquinapampa, la "llanura de la desgracia", en el Cuzco, estaba Cusipampa, la "llanura de la alegría", en la cual había una casa donde nació el inca Yupanqui titulado Pachacuti, o sea el que coincidía con la revolución del *pacha* y que había instaurado nuevos rituales y adoratorios.

Es curiosa la proximidad del *chiqui*, o desgracia, con el *cusi* o alegría. ¿Había entonces alguna posibilidad de enfrentar el simple acontecer del mundo con alegría? Esto no está lejos de la sabiduría indígena. El brujo Ceferino Choque me decía lo mismo. La coca no sólo le servía para adivinar sino también para aconsejar. Recuerdo la vez en que uno de los nuestros le consultó sobre cómo le iba a ir en Estados Unidos. Choque le dijo: "¿Para qué vas a ir?" Y le recomendaba que "aquiete su corazón, aquí no más siempre va estar bien". Al cabo de un rato volvió a referirse a la misma persona, y dijo: "No quiere ir, pero no quiere quedarse acá; está doblado su corazón, está dividido su pensamiento".

Ese mismo día le habíamos regalado demasiado alcohol. Todavía no le había hecho mucho efecto, cuando nos relató que dentro de diez años iba a morir. En un momento dado mostró la hoja que simbolizaba la muerte mientras nos decía: "Les va a ir bien, pero cuando yo haya muerto", y reía: "Es así, *ucamahua*", agregó. Con su muerte habría de culminar su *pacha*, ella trocaría el *aquí* y *ahora* de su vida, pero también su choza, su comunidad, en suma, todo eso que era *para-su-vida*. Se diría que no había muerte, sino sólo un simple vuelco.

8.— LOGICA INDIGENA

Los *chiuchis*⁽¹⁾ se compran en cualquier mercado boliviano y consisten en pequeñas figuritas de plomo. Estas suman, según pude comprobar en las distintas muestras, arriba de cincuenta. Las figuras más importantes parecieran ser: *sol, luna, estrella, sirena, Santiago, pareja, arco, plaza, torre, águila, ave, gallina, león, llama, comadreja, toro, vaca, oveja, llave, onda, bastón, músico, trompeta, charango, palma, ánfora, tenedor, cuchara, cuchillo, botella, cáliz, plato, silla, mesa, fuente u olla* [fig. 12]. A ellos se agregan a veces, hilos o papeles plateados o dorados y también pequeños azúcares y alfileres. La presentación y las formas de las figuras varían según provengan de Oruro, La Paz, Puno. Sicuani o Cuzco. En este mismo orden se producen también variantes en la repetición de las figuras. Por ejemplo, la muestra de Oruro pareciera mantener una mayor coherencia interna. En La Paz se disminuye el número, aunque se agregan otras y además, tienen todas cierto estilo que se diría popular, de formas alargadas y simplificadas. En Puno tornan a

1.— El padre LIRA traduce *chiuchit* por "pollito, pollo, ave recién nacida o de algunas semanas". (Pág. 133, op. cit.)



Fig. 12(a).- Los chiuchis o piezas de plomo que se venden en los mercados del altiplano. Figuran de izquierda a derecha en cada hilera: sol, luna, estrella, Santiago, pareja, sirena, torre, plaza y arco.



Fig. 12(b).- Los chiuchis o piezas de plomo que se venden en los mercados del Altiplano. Figuran de izquierda a derecha: águila, ave, gallina, león, llama, comadreja, toro, vaca y oveja.

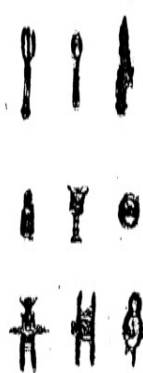


Fig. 12(c).- Los chiuchis o piezas de plomo que se venden en los mercados del antiplano. Figuran de izquierda a derecha: tenedor, cuchara, cuchillo, botella, cáliz, plato, silla, mesa y fuente u olla.



Fig. 12(d).- Los chiuchis o piezas de plomo que se venden en los mercados del altiplano. Figuran de izquierda a derecha: bastón, onda, llave, charango, trompeta, músico, ánfora, huayruru y palma.

ser parecidas a las de Oruro. Ya en Sicuani y en Cuzco, quizá más en aquella ciudad que en ésta, las formas adquieren suma perfección.

En Oruro pude comprobar algunos aspectos de su fabricación. Las chifleras utilizan moldes por incisión en láminas de pizarra, en los cuales cada forma se repite cuatro o cinco veces. Las de La Paz parecían ser fabricadas de otra manera, ya que a veces toda una serie se encuentra pegada entre sí, por lo que, seguramente, se usará un solo molde para una serie entera. Cabe señalar que éstas tienen formas alargadas, como hechas a punzón, quizá para facilitar su fabricación. En todos los casos se hace el vaciado volcando el estaño en las matrices. Se venden luego en pequeños paquetitos que se dividen en dos clases, según sean *chiuchis simples*, cuando incluye una sola serie de figuras que tienden a no repetirse entre sí y, otros, los *chiuchis dobles*, con dos ejemplares de cada figura, pero simétricamente opuestas. Es natural que, en este caso, deben emplearse nuevos moldes. El precio de cada sobre es de 500 bolivianos para los *simples* y 1.000 para los *dobles*.

Tschopik señala que en las ceremonias de Chucuito el *yatiri* o brujo coloca una figura delante de la simétrica, y la operación dura un largo rato. Una informante de La Paz me decía que en Copacabana el *yatiri* untaba los *chiuchis* con sebo y luego, con un palito sacaba uno tras otro a los efectos de adivinar la suerte.

Choque, el brujo de Tiahuanaco no conocía con exactitud ni el nombre ni el significado de cada una de las figuras, pero afirmó que con ellas se trataba de "dar de

comer" a los *yanccas* o tíos. Y agregaba "es para hombres", como dando a entender que, por ejemplo, no se los ofrenda a divinidades como la tierra. Lo mismo me informaba una chola de La Paz.

Un análisis estadístico sobre la frecuencia de cada figura por zona hace notar que, a medida que las muestras son más próximas al Cuzco, se pierden algunas figuras pero quedan, en suma, algunas muy significativas como ser: *animal, ave, cuchillo, tenedor, cuchara, plato u olla* y, además el grupo sagrado: *sol, luna, estrella, sirena, pareja, Santiago, torre, plaza y arco*.

Evidentemente pareciera ser una ofrenda para deidades infernales como los tíos, ya que éstos suelen comer metales. Los tíos son las deidades de las minas. El minero los representa con una pequeña estatua antropomorfa de barro en el primer corredor de la mina y le ofrenda (*ch'alla*) a menudo. En general, como también me informaba un *callahuaya* en Oruro, suelen ser utilizados en rituales negativos, o sea de magia negra, y no debían ser mezclados con las ofrendas de magia blanca. Se los utiliza para hacer mal y también traen desgracias a quien los tiene en su poder, aunque pueden servir para la suerte, según nota Oblitas Poblete.⁽²⁾

El uso debe ser muy antiguo. Algunos adoratorios del Cuzco, según Bernabé Cobo, recibían como ofrenda figuritas humanas de oro y plata, representando a adul-

2.— Según OBLITAS POBLETE los callawayas confeccionan *chiuchi-recados* "combinando unas figuritas con otras" (pág. 233, *Cultura Callaway*, La Paz, 1963).

tos o niños, o también a animales. Es el caso de *wak'as* muy importantes, como ser la de *Chuquipalta*, que estaba dedicada a la trinidad del *Pachayachachic*, según vimos, integrada por *Pachayachachic, Intiillapa y Punchau*. También recibían esa ofrenda las de *Guamansari*, seguramente una divinidad del norte del Perú, *Catongue, Pururauca, Saucero*, la chacra de *Huanacauri* y los mojones dedicados al sol.⁽³⁾ Bandelier reproduce algunas de ellas procedentes de la cuenca del Titicaca.⁽⁴⁾

Ahora bien, el pensamiento que debe acompañar al indígena cuando utiliza esta clase de figuras debe ser diferente al nuestro, por lo cual, se plantea el problema de ver hasta qué punto es posible determinar dichas diferencias.

El grupo que se presta a un análisis interesante es el de Oruro. Las figuras se distribuyen de a tres y, a su vez, forman cuatro grandes grupos, para constituir un total de treinta y cinco figuras, más la semilla roja y negra, llamada *huaynuru*. Si a esto se agrega la organización eventual de a dos, como en el caso de los *chiuchis* dobles, podría afirmarse que siguen el esquema numérico siguiente: 2 X 3 X 4.

Este principio de organización numérica, es seguido por todos los productos indígenas según sendas incluso imprevisibles. Si reunimos por una parte los *ceques*, cuyo

3.— Según COBO, en cada una de éstas se ofrendaban "muy de ordinario plata y oro, unas veces en pedacillos de diferentes formas y tamaños y otras figuradas de los metales imágenes pequeñas y grandes de hombres y animales" (pág. 203, II, op. cit.)

4.— BANDELIER, op. cit. págs. 271-2.

número de adoratorios es múltiplo de cinco, y luego, por separado, los que son múltiples de cuatro, y finalmente todo el resto, obtenemos también tres grupos de catorce *ceques* cada uno. Además los *ceques* con adoratorios pares e impares se agrupan en forma eminentemente rítmica. En Chinchay-suyu hay seis *ceques* con un número de adoratorios pares y tres impares; en Anti-suyu, al revés: tres pares y seis impares; en Qolla-suyu seis pares y tres impares, y en Consti-suyu seis pares y ocho impares.

Veamos ahora qué ocurre con la agrupación de a tres de los *chiuchis*. Ya hemos tratado el concepto de trinidad en Apaza Rimachi y en Choque y en parte el que trae Guaman Poma. Cabe ver ahora si en estas agrupaciones se da una especie de dialéctica. Es el caso de *águila*, *ave*, *gallina*, o *sol*, *luna*, *estrella* o si no *iglesia*, *plaza* y *arco*. El *arco*, por ejemplo tiene una alta significación en las fiestas indígenas, ya que en los mismos el indio cuelga las ofrendas al santo. ¿En qué sentido se realiza el enlace dialéctico para que de *iglesia* y *plaza*, resulte *arco*?

Santo Tomás menciona un dato que permite profundizar este punto. Hace notar este autor que el "trueno sonido" era *curaca yllapa*, el "trueno algo menor" *chaupi yllapa*, y el "trueno con rayo" *sullca yllapa*, o sea respectivamente el trueno *jefe*, el del *medio* y el *menor*.⁵ Se trata de tres casilleros ordenados según un orden de visibilidad creciente. *Curaca* (jefe) o *chaupi* (medio) es lo que se escucha pero que no se ve, y en cambio *sullca*

(menor) es lo que se ve como rayo. El tercer término la divinidad pertenece al orden visible de la realidad.

Guaman Poma agrega al tercer término la palabra *churin*, hijo, y da *sullca churin yllapa*, o sea *yllapa* hijo menor. En general los dos últimos términos de la trinidad son considerados como hijos del primero. Así se desprende también de Cobo. Lira menciona a propósito de *churi*, hijo, *churiyakk* que traduce por engendrador o que engendra, progenitor engendrante, y a raíz del mismo *churi* hace notar que debe entenderse sólo en relación con el progenitor.⁶ También en Cobo padre e hijo aparecen en una total dependencia, e incluso oposición, como si entraran en dos órdenes del cosmos indígena. Cabe pensar entonces que la trinidad, en tanto pasa de padre a hijo, implica una caída de la divinidad hasta un orden visible. La oposición radica en que el orden menos visible se opone al más visible casi como si cielo se opusiera a tierra.

A su vez el orden de caída de la divinidad hasta lo visible trae consigo la asignación al tercer término de funciones más enredadas con la existencia cotidiana. Cobo menciona que el tercer término de la trinidad del sol (*inti guauqui*) era hermano (*guauqui*) del segundo y además "tenía la virtud de criar" según ya vimos. En Guaman Poma dice del tercer personaje que era "el menor hijo q. daua y aumentaua salud y daua de comer y embiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento".

Asimismo el tercer término era considerado como

5.— DOMINGO DE SANTO TOMÁS, op. cit. F. 102.

6.— Padre LIRA, op. cit. pág. 148.

guaunque (hermano) como vimos. Pero Jesús Lara sostiene que los cronistas confundieron *guaunque*, hermano, por *huanqui*, estatua.⁷⁾ Cuando Cobo refiere que el *guaunque* de Ticci-Viracocha era una simple piedra ¿habrá que entender esto como estatua o como hermano? En Chinchay-suyu figura un "ídolo de oro macizo, llamado *Intiillapa*... Hizolo Inca-Yupanqui, y tomolo por *guaunque* o hermano". Agrega el mismo cronista que "usaban en vida todos los reyes y señores de la casta de los incas hacer cada uno su estatua que representase su misma persona y con cierta solemnidad y ceremonias la tomaba por hermano, llamándola *guaunque*, que significa eso."⁸⁾ Evidentemente se confunde el orden visible de una estatua con el del tercer término de la trinidad. Sea como fuere, ya se trate de estatua o de hermano, ambos se dan en el mismo orden y con el mismo significado hierofántico.

Holguin traduce el término *guaunque* por "hermanos varones y todos varones", pero también por "primo o primo segundo o tercero o a su sobrino cuando es igual o mayor que él". Y agrega más adelante que *huaoque* se dice al "conocido o amigo" y lo relaciona con el *ayllu*.⁹⁾ El concepto de *guaunque* encierra entonces no sólo la idea de hermandad, sino también la de amistad y la de comunidad. Resumiendo, el tercer término es visible, promueve la fecundidad y además se relaciona con la co-

munidad, en suma, entra en el *pacha*, o sea el aquí y ahora de la existencia. El *guaunque* es, entonces, la presencia visual de lo divino en el plano manual del ídolo o del objeto sagrado.

Pero el *guaunque* no es tal si no lo preceden sus dos casilleros anteriores que son padre e hijo mayor o medio. El *guaunque* de Ticci Viracocha se relaciona con otros dos adoratorios según vimos. El sol, según Cobo, está precedido por *Apu-Inti*, Señor Sol, y *Churi Inti*, sol hijo, y así podríamos citar más ejemplos. ¿Quiere decir esto que todo lo que es visible, es precedido por dos términos, uno de ellos equivalente a un padre, que coincide con lo de arriba, y otro a un hijo medio o mayor, que corresponde en general a lo de abajo, y que estos dos últimos son considerados como opuestos, resultantes a su vez de una divinidad que desciende y se compromete, o se enreda, o se desgarran en una oposición en que en el fondo se halla el cosmos? ¿Constituye una categoría del pensamiento indígena el hecho de que detrás de todo lo que existe, o se ve, ha de darse un telón de fondo en el que obra una dualidad original, que luego, al cabo de una reflexión, recién es pensada como divinidad caída en triadas?

No es difícil probar que este esquema se da en todos los casos. El indígena primero advierte una desazón mucho antes que un objeto. Este último no es más que un símbolo a modo de *guaunque*. Luego se da la referencia al desgarramiento original del cosmos, que va de la simple posibilidad de que alterne lo favorable y lo desfavorable, *yanoca* o *hisqui* en aymara, hasta la concepción

7.— LARA, Jesús: *La cultura de los incas*. (Ed. Los Amigos del libro.) La Paz-Cochabamba, 1966, 67, 2 volúmenes. (Pág. 247, vol. II).

8.— COBO, op. cit. pág. 162, II.

9.— GONZÁLEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 190.

de un Pachayachahic y un Guanacauri, como extremos innombrables que desgarran el cosmos. Tanto un simple brujo como Apaza Rimachi, o un sacerdocio como el que ordenó los *ceques* del Cuzco, han utilizado ambos el mismo esquema.

Esto se refleja incluso en los relatos. Santacruz Pachacuti transcribe en su crónica un relato muy común a varios autores de la época. Cuenta que Tunupa llegó a "un pueblo llamado Tiyaguanaco, que en ella dicen que estaban la gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde dicho Tunupa, á la despedida, lo han llegado y predicarles como solían hazer, el qual no fueron oydos; y dicen que de puro enojo les dijo, alsando los ojos al cielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió de aquel lugar, toda la gente questauan baylando se quedó hechas piedras, conbertiendose, que hasta el día de oy se echa de ber." ⁽¹⁰⁾

En este relato se da una restitución o compensación de opuestos. Tunupa es el intermediario de una dualidad cósmica que lo trasciende. El maltrato del cual es objeto, y que constituye una injusticia, es compensado con la petrificación de los asistentes a la fiesta. Detrás del relato existe una balanza cósmica que se encarga del equilibrio del mundo cotidiano. Cabe pensar entonces que aquellos dos polos innombrables cumplen una función que consiste en ajustar lo que el hombre desajusta y también a la inversa.

Esto se advierte también en otra leyenda, referente a

un personaje denominado Inkarrí. Fue transcripto por Arguedas y Bourricoud de una versión fonomagnética tomada entre los indígenas peruanos. ⁽¹¹⁾ Inkarrí, que equivale a Inka-rey, es un personaje que había encerrado al viento en un monte. Al mismo monte amarra también al sol, "para que durara el tiempo, para que durara el día". A Inkarrí se le atribuye también la fundación del Cuzco, pero es apresado por los españoles: "Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe, desde la cabeza está creciendo hacia abajo, dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá Inkarrí cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta hoy. Ha de volver si Dios da su consentimiento. Pero no sabemos dicen si Dios ha de convenir en que vuelva". En otro relato sobre el mismo personaje, otro indígena de la siguiente versión: "Llevaron su cabeza (la de Inkarrí) sólo su cabeza (al Cuzco) y así dicen que su cabellera está creciendo, su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido habrá de realizarse quizá el juicio". Este relato consiste en un símbolo visual qué es el Inkarrí, el cual debe contener seguramente todo lo que el indígena siente respecto a su raza. Por eso, su cabeza crece hasta el día del juicio, seguramente para restituir algo que se le había escamoteado al indígena. Ahora bien, ¿por qué crece? Esto sólo se entiende si se toma a Inkarrí como una visualización sacralizada, equivalente a un *guauque*, que hace referencia a un telón de fondo, consistente éste en

11.— Citado por François Bourricaud: *El mito de Inkarrí*, en *Folklore Americano*, año IV, Nº 4, Lima, 1956. (Págs. 178 y ss.)

10.— SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. pág. 213.

un cosmos dualizado, el cual se encargará de restituir el equilibrio entre los opuestos, ése que había sido desgarrado originalmente por los extranjeros.

La estructura del pensamiento es la misma que la de los *chiuchis* o la de los *ceques*, con la diferencia de que en vez de seguir una lógica descendente, que va del Padre al Hijo mayor y termina en el Hijo menor, el relato parte de la divinidad caída a nivel de Hijo menor o *guauque* y apela a la dualidad numinosa desgarrada entre los extremos innombrables y opuestos. Asimismo, esa dualidad incide en la concepción del tiempo que en el relato termina en un juicio, casi a modo de un ciclo que depende también de dicha dualidad.

Este desgarramiento no lo sufre exclusivamente lo que es susceptible de ser visualizado como en el caso de los personajes citados, sino que le ocurre también a todo lo que puede ser inteligido incluso los conceptos. Por ejemplo, es curioso que el término *hatha*, según Bertonio, signifique casta, familia o *ayllo*, pero también significa *semilla de las plantas y los hombres y todos los animales*.¹² *Hathasina* se vincula a semen. *Haccu*, según el mismo autor, se traduce por *cosa de estima o valor*, pero también significa *innumerable*, o sino, cuando se le agrega *maa*, o en la forma de *haccutatha* implica concebir la mujer. También *utcata*, estar sentado, significa matriz. *Hila*, por su parte, que se traduce por hermano mayor, se asocia a *hilaatha*, cria como las madres, o sino a *hilatha*, crecer, hacerse mayor. *Viñaya* significa, según

12.— BERTONIO, op. cit. pág. 124, II.

Bertonio, *siempre*, pero se asocia a una mata o árbol, y en quechua, según Holguín, es traducido por crecimiento. En los rezalipiches, los rezos pintados en cueros por los indígenas, el término eternidad es representado por un árbol.¹³

Otros conceptos son aun más significativos. *Nayra*, como ya vimos, significa ojo, pero también antigüedad y, ocurre con él lo que con el término *ñawi* del quechua, que según Kuczinsky Goddard es símbolo de germinación, o fuente de *mana* como agrega Valcárcel. Son muy importantes los ojos de la papa. El mismo Valcárcel menciona además la palabra *pacarina* o lugar de nacimiento, como fuente germinal del favor y desfavor para un sujeto. Agreguemos a esto la flexibilidad del aymara y del mismo quechua para convertir sustantivos en verbos y viceversa, o la abundancia de partículas que dan idea de realización o acabamiento. No cabe duda que para explicar esto podremos recurrir a lo que dice Whorf para el *hopi*, según vimos, o sea que son idiomas que reflejan acontecimientos y no objetos. Pero con ello no

13.— Dice IBARRA GRASSO (Dick Edgar) refiriéndose al quechua: "*Huiñay* es 'eternidad', pero no una eternidad inmóvil como la concebimos nosotros, sino en movimiento de aumento, de crecer y multiplicarse, de lo que resulta el futuro" (*Argentina indígena y prehistoria americana*, Ed. Tea, Buenos Aires, 1967, pág. 473.) Los rezos indígenas a que hago referencia están en otro libro del mismo autor: *La escritura indígena andina*, Ed. Alcaldía Municipal, La Paz, 1953, págs. 178 y 190. Estos conceptos no distan mucho de lo que relata RENOUE (*El hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pág. 33) cuando se refiere a que el tantrismo utiliza "silabas más o menos arbitrarias, llamadas *bija* o *germenes*, porque contienen en germen la forma física del dios".

diríamos nada, porque la explicación es exterior y superficial.

¿De dónde proviene entonces esta vinculación entre los conceptos y la idea del crecimiento? Ha de ser del hecho de que un concepto, en tanto se concreta en una palabra, en el sentido que le da Leenhardt para el punto primitivo, pertenece al orden de lo inteligible, connotable o nominable, o sea en suma al orden del *guaque*. Pero como no ha caído definitivamente en el orden visible, roza aun el ámbito de lo numinoso, y adquiere el mismo rango y la misma función que posee el tercer elemento de la trinidad, eso que vimos en Cobo como lo *que cría*, con referencia al sol, o en Guaman Poma, como "lo que daua o aumentaua salud", en suma la función generadora, propia del *sullca churin*.

Es más, todo lo que pertenece al *kay-pacha*, o suelo de aquí, y que tiene que ver con el *pacha*, como lo que enseña el Maestro innombrable, el aquí y ahora de nuestra vida, en suma lo cotidiano, todo ello tiene como cualidad primordial la posibilidad de crecer, simplemente porque pertenece al orden del *guaque*.

Ahora bien, ¿de dónde proviene a su vez esta insistencia obsesiva en el crecimiento? Esto nos lleva al esquema de la caída de la divinidad. Evidentemente el orden del *guaque* se da en tanto la divinidad cruza una barrera de mutación que va de lo terrible o trascendente hacia lo inteligible o cotidiano. Lo terrible estriba a su vez en el juego monstruoso e inhumano, pero trascendente, de los opuestos. ¿El crecimiento se debe entonces a una compensación inteligible y perceptible para un juego cósmico que es ininteligible e innombrable?

Tuve esa impresión en un relato recogido en versión fonomagnética en Oruro y que era similar al del Inkarrí ya citado. Dijo el informante que los aymaras de Carangas consideran que "el inca se ha convertido en dinero, en plata. Entonces dicen, rey inca, sin cuerpo, como dinero... como un tesoro... como una cosa poderosa".⁽¹⁴⁾ Agregó que había escuchado a un *chango* cantar una canción que mencionaba a menudo el dinero asociado con el inca y que los presentes inmediatamente se la prohibieron.

Este concepto del inca está concebido en el orden que llamamos del *guaque*, como si rozara el trasfondo numinoso y terrible de lo innombrable. A su vez, el crecimiento, centrado en "lo poderoso" es el extremo inteligible de un trasfondo que lo trasciende.

Cabe preguntar finalmente ¿hacia dónde y con qué límite crece todo lo del orden del *guaque*? Evidentemente no hay un crecimiento ilimitado, ni tampoco un crecimiento en general, sino que puede darse lo contrario, un decrecimiento. Se advierte esto en el concepto de *huiñay*, que señala crecimiento, según Ibarra Grasso, pero también decrecimiento o gasto.⁽¹⁵⁾ Esto lleva a pensar que quizá no se trate del concepto de crecimiento sino más bien de movilidad entre opuestos y que ésta pareciera depender en gran medida de lo que ocurre con

14.— Los datos me fueron proporcionados por MARCELINO ALCONZ MENDOZA.

15.— IBARRA GRASSO la correlaciona con *tucuy*, en quechua, que "significa "todo", pero en un sentido de que "ya está todo", en lo cual automáticamente hay un pasado" (pág. 473, op. cit. 1967).

el juego de los opuestos en el transfondo cósmico. Es lo que expresa el símbolo de la olla de coca y la olla de maleza que Santacruz coloca debajo del círculo fundamental creador de Viracocha.

En ese sentido cabe destacar la gran importancia que tiene para el indígena los símbolos más bien seminales como *nayra* o el mismo *amu* ya comentado. ¿Serán una especie de manifestaciones de lo numinoso a nivel de lo inteligible, en suma, señales o una del trasfondo cósmico, los cuales por su estructura centrada sugieren la idea de un equilibrio entre opuestos?

El criterio con que el indígena alcanza a intuir el mecanismo peculiar de su concepción del mundo, a su vez, no ha de estar muy lejos de lo que expresa el término *chamakani* con que denomina a los brujos máximos, y cuya traducción es "dueño de la oscuridad".¹⁶ Detrás del ver claro y distinto de la percepción, se da el telón de fondo de la oscuridad en el que se deposita seguramente el margen demoníaco que condiciona al mundo. La visión indígena no se concreta entonces al simple árbol, sino al margen numinoso que rodea al árbol, ese marco de anti-objeto que torna relativa la existencia del objeto. Hay en suma un ver por la ausencia, como una inmersión de lo existente en lo no-existente, como si viera la realidad en negativo.

Esto se confirma en la organización de los *chiuchis* en cuatro grupos. Cada uno pareciera corresponder a un

16.—BANDELIER señala la importancia religiosa y política de los *chamacanis*. (Op. cit.)

orden de la realidad. Dos de ellos integran, por una parte, los símbolos sagrados, y por la otra, los animales. Los dos restantes no mantienen una marcada coherencia interna, aunque podría decirse que uno reúne los símbolos hogareños, y el otro los referentes a la comunidad (mando, diversión y propiciación.)

Faltan sin embargo los símbolos vinculados a la actividad agraria, y es curiosa la ausencia de la Virgen, por ejemplo, y de otros símbolos más. ¿Se trata también de un caso de ese ver por ausencia de que hablábamos recién? Porque es evidente que falta un quinto grupo que completaría el círculo que abarcan los *chiuchis*, precisamente los símbolos referentes al *pacha* del indígena.

Dicha ausencia es explicable, en parte, por cuanto las figuritas en cuestión se ofrendan a los dioses infernales "para que coman" y esto se hace para salvar el *pacha*, el hábitat o estado de cosas. Pero de cualquier modo el pensamiento indígena obró en este caso también por sustracción. ¿Cuál ha de ser el sentido de ésta? O mejor, ¿a qué se debe este ver por la ausencia?

Se basa seguramente en aquel *ucamahua* de que hablaba Choque. Ver el *así* es del mundo es convertirlo en un puro acontecer, o sea colocarlo a nivel de *guauque* como víctima de dioses innumbrables. De esta manera se conjuga materia y anti-materia, porque junto a las cosas se da siempre la presión de la divinidad que a su vez juega con ellas. Es lo que llamamos el enfrentamiento del miedo, o también la apertura hacia otra dimensión del hombre, donde pesan los imponderables, y por donde el pensamiento, quiérase o no, trasciende la percep-

ción, y se escapa en búsqueda de términos innombrables. Cabe señalar, como al pasar, que sólo por eso, el indígena concebía un mundo perceptible, el *kaypacha* o suelo de aquí, y detrás, como en un trasfondo desgarrado, el *hanan-pacha* o "suelo de arriba", y el *uk'u-pacha* o "suelo de adentro". También por la misma razón, Apaza Rimachi coloca detrás del orden visible del rayo, el *achachila* y la *huak'a*, o Choque distinguía entre Gloria y *yanccas*.

Pero cabe una última pregunta, ¿cuál es en todo esto la situación real de *Pacha-mama*, que se vincula generalmente con la tierra? Su traducción literal es sugestiva, se trata de "madre o señora del *pacha*". ¿Dependía entonces de esta divinidad la generación del *pacha* o hábitat? Seguramente se trata de ese hábitat, pero a nivel perceptivo, como lo visible, como lo que *se ve crecer*. Y por ser lo visible o cotidiano, estaba segregada de las trinidades mayores. Era el microcosmos, en suma, ubicable en el *kay-pacha* o "suelo de aquí", según dijimos a raíz de los *ceques*. Correspondía al orden del *asi es*, o *ucamahua* de Choque, y requería un pensar en tres términos para lograr una explicación trascendente. El *asi es* entraba en la lógica del *guauque*, entonces detrás del *pacha* en tanto hábitat en crecimiento, según expresa el término *pacha-mama*, debía darse el desgarramiento del cosmos en los opuestos del *fas* y el *ne-fas*. El pensar trino le ofrecía al indígena una comprensión más profunda de su vida que la simple percepción de la realidad no le podía dar.

Esto coincide con lo mencionado en la cita del himno

transcripto por Guaman Poma en el capítulo anterior. Menciona cuatro *pacha*, a saber: primero, el de arriba; segundo, el de adentro; tercero el de aquí o éste, y cuarto, el del límite o también cercano, según reza la otra acepción de *cailla*. Son cuatro casilleros, tres de los cuales están ordenados en forma trina y un cuarto considerado como cercano o límite. Los tres primeros corresponden al cosmos dividido en opuestos, con su conciliación dialéctica y el cuarto al *asi es* perceptible, el del *guauque*. El pensamiento indígena pasa entonces de este último hacia el grupo trino, en donde se da la explicación última y trascendente de todo acontecer.

9.— SIMETRÍA Y VERDAD

A PRIMERA VISTA la decoración del monolito Bennet pareciera seguir el criterio de la simetría, la cual desde el punto de vista plástico no parece consistir sino en dos formas paralelas e invertidas. Pero detrás del concepto de simetría debe haber mucho más.

El Cuzco estaba dividido, como vimos, simétricamente en una parcialidad de arriba, el Hanan-Cuzco, y una parcialidad de abajo, el Hurin-Cuzco. Los cronistas insisten en que la división no se debía a categorías sociales sino religiosas. Estas por su parte nos la da el aymara, donde podemos rastrear el verdadero sentido de esta opción.

Según Bertonio la parcialidad de arriba suele llamarse *alasaa* y la de abajo *maasaa*. *Ala* debe estar vinculado con *alakh*, que significa arriba, ya que unido al vocablo *pacha* se traduce por "el cielo, morada de los santos". *Maa* significa el número "uno cuando se habla de otras cosas que no son hombres, ni ángeles ni Dios". *Saa*, por su parte, se traduce por "estatura o tamaño de un hombre". Cabe pensar entonces que *alasaa*, o sea la parcialidad de arriba, tiene el sentido de un cielo reducido a la estatura de hombre, y *maasaa* es el mundo del

acontecer, poblado de cosas, también reducido a la estatura de hombre.

Cada parcialidad se opone a la otra como el cielo a la tierra, o más aun, como si se reuniera en una unidad la dualidad original del cosmos. De ahí el sentido ritual de la lucha, *t'inku* en quechua, que se realiza anualmente entre las dos parcialidades en todo el altiplano, y que suele terminar en forma sangrienta. Pero también de ahí el sentido que adquiere la vida cotidiana ante el simple hecho de habitar una aldea estructurada según ese modelo en cierto modo cósmico.

Pero más significativa es la simetría en Santacruz Pachacuti. Todo lo que pertenece en su dibujo a la izquierda, se vincula con lo masculino, como ser el sol, o Imaymana Viracocha, y todo lo que es de la derecha a lo femenino, como la luna o Tocapo Viracocha. Pero a su vez, si a la izquierda figura escrita la idea de la abundancia de todas las cosas (*ymaymana*), también le agregó el cronista la enfermedad, *usu* en aymara. Y si a la derecha figura el símbolo de Tunupa, como despojo, también figura la lluvia, que es al fin de cuentas un símbolo de fecundidad.⁽¹⁾

Ahora bien, izquierda y derecha no se identifican sin más con lo fasto y lo nefasto, sino que estos últimos se dan simultáneamente en un mismo lado. Se diría que el pensamiento de Santacruz entrecruza elementos antagónicos, de tal modo que cada elemento vinculado con hábitat o *pacha*, se relaciona a su vez con alguna forma de su opuesto el vuelco, o *kuty*. Se trata evidentemente

1.— SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. véase mi trabajo sobre este tema en *América profunda*, Ed. Hachette. Buenos Aires, 1963.

de esa inmersión en la oscuridad de la cual hablábamos en el capítulo anterior.

La simetría no habrá de entenderse entonces como formas invertidas e iguales, sino como una monstruosa visión en la cual se da simultáneamente el *fas* y el *nefas*, el *pacha* y el *kuti*, o peor aun, la polaridad innombrable del cosmos.

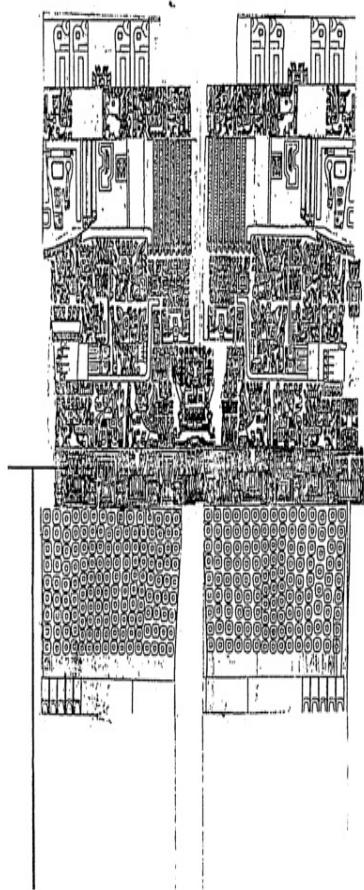


Figura 13: Decoración desdoblada del monolito descubierto por Wendell C. Bennett en Tiahuanaco (Bolivia).

Y volviendo al monolito Bennett ¿podremos afirmar sin más que en su decoración se refleja la visión del cosmos indígena? ⁽²⁾ En ese caso tendríamos que despojarnos del prejuicio de ver en el monolito un simple bloque de piedra estático. Veamos [fig. 13].

A la altura del torax se dan tres grandes planos, uno superior, otro medio y otro inferior. ¿Se identifican estas tres franjas con el *hanan-pacha* el *uk'u-pacha* y el *kay-pacha*, y es más, contendrán símbolos equivalentes al Pachayachachic y al Guanacauri, o sea los extremos innombrables?

Algo de esto pareciera indicar la franja de abajo, especialmente a los costados del monolito. Ahí se advierte un esqueleto con una planta de maíz en la grupa. ¿Se refiere al *uku-pacha* o mundo de abajo, el del Guanacauri? Otro aspecto importante es la figura central de la espalda que levanta los brazos, los cuales apuntan hacia dos caras opuestas, rodeadas una con felinos y la otra con águilas. A izquierda y derecha de esta figura aparece una cabeza colgada de un tridente, que recuerda el símbolo del "sol que cae" de la cultura maya. Además toda la decoración de la espalda mantiene un alto grado de integración frente a la dispersión que en cambio presenta el frente del monolito. ¿Será entonces que en el frente se abre un problema, y que el mismo se encierra hacia la espalda? En este sentido me pareció que el proceso descrito en el monolito no debe estar muy lejos, desde el punto de vista estructural de lo que relata el PopolVuh

2.— A. Posnansky, op. cit.

especialmente con respecto a la leyenda de los héroes gemelos que se intercala antes de la creación de la quinta edad, o sea la edad-flor. Consiste en el descenso de dos personajes con cualidades celestiales, por cuanto son buenos músicos, pero que cometen la torpeza de no resolver los enigmas que se les pregunta a la entrada del infierno, el reino de Xibalbá. Por este motivo uno es sacrificado y su cabeza queda colgada a modo de fruto de un árbol.

Un personaje infernal se presenta ante dicho árbol y recibe un salivazo de la calavera, mientras ésta dice: "En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia". De esta unión nacen dos héroes gemelos, los cuales, entre otras cosas, tienen virtudes mágicas, como ser la de despedazar a un hombre y volverlo a integrar. Ellos son los que crean a su vez con el maíz al quinto hombre, el cual, por su exceso de sabiduría, debió ser cegado para ver sólo las cosas que están cerca.

Ahora bien, ¿los tres planos que figuran en el monolito Bennet fueron representados para señalar una especie de descenso al infierno, a fin de lograr la integración última, algo así como una quinta humanidad hecha de maíz o, en todo caso, la simple creación del maíz? Seguramente no estará dado como se menciona en el Popol-Vuh, pero sí como se da en el Códice Borgia.

En el Códice se relata, en dos series, el descenso de Quetzalcóatl al infierno. En la primera, después de su muerte, nace el maíz joven. En la segunda, más significativa, por cuanto denuncia una mayor elaboración por parte de un sacerdocio, Quetzalcóatl es sacrificado a la mane-

ra como los aymaras realizan su *huilancha*, sacando el corazón. A su vez, una vez muerto Quetzalcóatl, éste se liga con símbolos femeninos, ya sea la así llamada diosa del pecado, o las *tzitzimime*, que son demonios femeninos que aparecerán cuando la quinta edad se acabe. Luego se liga la muerte de Quetzalcóatl con su transfiguración, lo cual coincide con la consiguiente aparición del maíz.

En la última lámina se lo identifica con el dios Nana-huatzin, ya que Quetzalcóatl está metido en una olla, y asistido por cuatro personajes femeninos. Señala Seler que el héroe inicia su itinerario en el Este y marcha hacia el Oeste, donde se encuentra con las madres originales, de las cuales depende a su vez el crecimiento de las plantas.

Ahora bien, en el monolito Bennet no aparece un personaje central, pero sí el proceso general por el cual aparece el maíz. El personaje central de la espalda no parece ser un guerrero, sino femenino, ya que tiene marcados los pechos. Asimismo, a izquierda y derecha aparece el tema del sol que cae, como vimos, y vinculado a plantas de maíz, las cuales brotan, por su parte, de los pies del personaje central. Si así fuera, el monolito no es un mero objeto, sino un cubo cósmico en el cual se simbolizan los tres suelos del cosmos indígena y con un "mundo de abajo" vinculado con el maíz. En la espalda se da entonces la consagración de este proceso. Además el dorso del monolito pertenece al orden divino, mientras que el frente al orden humano, el del simple acontecer.

Pero más significativa es aun la decoración. Consiste ésta en tres elementos, cóndor pez y felino. Seguramente el cóndor se vincula al cielo, y el pez al mundo de abajo.

Estos son distribuidos en las figuras a modo de opuestos, ya que cóndores y peces aparecen en la cara anterior, y en el lado izquierdo y derecho. En la espalda en cambio disminuye el número de peces y predomina el de los felinos. ¿Será que los felinos representan el punto de unión de los opuestos innombrables, del cielo y del infierno?

A los elementos anteriores se agregan otros dos signos. Uno consiste en un cuadrado con otros inscriptos, y el segundo está representado por dos ganchos engarzados. El primero, seguramente ha de representar *centro* en el sentido mandálico, o sea que es un símbolo de integración, ya que se asocia primordialmente al cóndor y se da en el pecho de la figura central de la Puerta del Sol. El otro pareciera representar oposición, o revolución en el sentido del *kuty* y suele estar vinculado con el pez. Se da cuatro veces en la espalda, rodeando estratégicamente la figura central. Llamaremos al primero símbolo del *centro* y al segundo símbolo de la *dualidad*.

Existen además en el monolito veintiocho personajes sosteniendo estólicas o cetros, unos representando aves, los otros hombres, casi todos en actitud de adoración, ya sea arrodillados o ya sea parados. A cada uno de ellos se le agregan según determinado criterio diversos símbolos, que pueden ser caracol, ave, pez, etc. Sin embargo, los símbolos del centro y de la dualidad se dan sólo en dos partes, que son el pecho y el centro de la estólica o cetro. Los diez personajes dibujados en el turbante del monolito llevan en el pecho y en la estólica signos de dualidad. A los de la primera hilera del torso les ocurre otro tanto, excepto dos personajes próximos a la espalda

que, en cambio, tienen en el pecho el signo del centro. En la línea intermedia siguen los cuatro personajes que llevan signos de dualidad en ambos lados, excepto el que está próximo a la espalda de la derecha, en cuyo cetro o estólica se da el símbolo de centro. En cambio, los cuatro personajes aparentemente humanos de la parte baja tienen los cetros con signos de centro y dos de ellos, próximos a la espalda, el signo también de centro.

Ahora bien, ¿podría interpretarse el símbolo del pecho como asociado al corazón, en el sentido como lo vimos a propósito del *chuyma* o *soncco* como integrador de opuestos? Recordemos lo que dice Wilson respecto a los atributos de Ptah en la mitología egipcia⁽³⁾. ¿Será entonces que el símbolo de la estólica o cetro estará asociado a mando o palabra, o sea al *aro* o *suti* aborigen en su acepción de mandamiento? Si así fuera, los dibujos del monolito Bennet adquieren una fuerte significación. Se diría que los personajes ahí representados se dividen, según lleven el símbolo *centro* o *dualidad*, respectivamente, en personajes *revolvedores de tiempo* y en *personajes conciliadores o integradores*. ¿Se tratará de algo así como Siva y Vichnú?⁽⁴⁾ Agreguemos que a lo largo del

3.—FRANKFORT, Wilson y Jacobsen: *El pensamiento prefilosófico (I. Egipto y Mesopotamia)*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1958, Pág. 82 y 88.

4.—Una oposición parecida, la señalé en mi libro *América Profunda* cuando analizo la leyenda relatada por Cristóbal de Molina, referentes a Imaymana Viracocha y Tocapo Viracocha. Imaymana se relaciona con la idea de abundancia de todas las cosas y Tocapo con la de austeridad o escasez. RENO (op. cit. pág. 20) califica a Visnú como conservador del mundo y a Siva como destructor, y además identifica a este último con la muerte, el tiempo, con el que quita y con el espanto.

cuerpo, excluyendo el turbante, siete personajes llevan únicamente el símbolo de dualidad y, otros siete, ya sea en el corazón o en el cetro, el símbolo de integración. El ritmo seguido en las tres franjas del cuerpo, tendría un significado muy parecido al de Guaman Poma. La primera franja representaría la premisa del *padre*, la intermedia la del *hijo justiciero* y la última la del *dador de vida*, ya que los personajes que se dan tienden a llevar el símbolo de integración o centro. Y si pensamos que un cetro con símbolo de centro representa algo así como una palabra integradora, podríamos referirnos al Popol-Vuh en el cual las sucesivas humanidades habían sido destruidas porque no sabían *hablar* con los dioses.

Aun mismo, el tema del pez tal como aparece en el cinturón, y que acompaña precisamente el símbolo del centro en cinco casos, hace pensar de alguna manera en el tema del *chamacani*, o sea el dueño de la oscuridad, como símbolo ritual por excelencia, casi a modo de unión radical de opuestos, algo equivalente al Quetzalcóatl como unión de *quetzal*, lo referente al cielo y *coatl* lo referente a la tierra.

El cetro que sostiene el monolito se opone al *k'ero* o vasija. La mano izquierda está representada en forma correcta, la derecha, en cambio, pareciera estar revertida. Ya esto podría significar que no hay derecha, sino que tiene que ser la misma mano izquierda pero revertida la que sostiene el símbolo del cetro, lo cual entraría, desde ya, en la sabiduría del primitivo. Además, el *k'ero* pareciera desintegrador, revolvedor, por la abundancia de peces. En cambio, en el cetro aparece un pequeño símbolo, probablemente de centro, con seis cóndores ro-

deados por cinco peces. ¿Será un símbolo integrador, mandálico, dentro del pensar tiahuanacota? El tema del monolito ha de ser, seguramente, el de conseguir una unidad integradora, que haya pasado previamente por el mundo del pez. Cabe advertir además, que el símbolo de centro con sus águilas aparece precisamente en las esquinas del monolito y junto a las dos cabezas ya descritas, que están en la espalda, y otros dos junto a la cabeza del personaje principal, que está situado un poco más abajo.

Toda la decoración pareciera consistir en un relato en el cual el tema del cóndor se enfrenta con el tema del pez, y luego se da hacia la espalda el tema del felino como conciliador de opuestos y como resultante de la energía nefasta del pez unido a las virtudes inherentes al cóndor, todo ello entrelazado con los temas de la revolución del tiempo y la integración. En suma, quizá no exprese más que la idea de cómo el mundo del cóndor debe pasar por el mundo del pez para lograr el plano del felino, casi como si se tratara del relato de la hierogamia. Esto podría estar corroborado por el monolito Ponce, en cuya espalda aparece un ave con cabeza de felino asistido por dos personajes [fig. 14]. El felino es entonces el símbolo de una unión de opuestos, como si sobrelleva la magia y el poder.

El monolito Ponce y el Bennet transmiten una enseñanza sobre el juego de los opuestos, mezclado con un estilo de pensar que tiende, exclusivamente, a mostrar dónde está la salvación, y todo esto sometido a un ritmo de reversión. No es estático entonces el monolito Bennet



Figura 14.- Detalle de la espalda del Monolito, descubierto por Carlos Ponce Sanginés en Tiahuanaco, Bolivia. (Fotografía del autor).

sino dinámico, y participa de la misma movilidad que el Inkarrí, o que el relato de Tunupa de Santacruz Pachacuti y Guaman Poma. Pero, en el monolito Bennet se explicitan los puntos primordiales de una teología. Esta por su parte serviría para que el hombre, como ente desamparado, sumido en el vivir cotidiano y consumido por la desazón, pueda alcanzar la magnitud del felino. Detrás de la realidad alienta la oposición del cosmos, desgarrado entre cóndores y peces. Lo mismo pasa con los relatos. El de Inkarrí o el de Tunupa, nos coloca en el plano del felino y nos abre hacia el mundo del desgarramiento original del cosmos, aunque no mencione ni al pez ni al felino. Y también ocurre con los *chiuchis*, donde cóndor y pez son los equivalentes del sol y la luna, y el lucero tendrá se-

guramente la virtud del felino, pero ya esto, sin el aliento de un sacerdocio que construya monolitos u organice un imperio.

La imponente visión del monolito y, ante todo, esa solidez conceptual con que debió haber sido elaborado, hace pensar en el concepto de la verdad en el mundo quechua. Holguín trae en su vocabulario el término *sullu*, "verdad o cosa verdadera". Pero, posteriormente anota *sullu* "abortada criatura muerta". Hoy en día se llama *sullu* en el altiplano a los fetos de llama disecados que se venden para las brujerías.

Recuerdo la vez que asistí a una *qharira* en Toledo. Sobre una mesita, ritualmente dispuesta, yacía el feto de una llama recientemente sacrificada. Tenía mucho de *verdad* en el sentido quechua.

Nuestra verdad es de origen aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la situación objetiva. Pero la verdad quechua era otra, diría más bien de tipo seminal, arrancada así como ese feto desde el fondo del sujeto y puesto delante como a nivel de *pacha*, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aun con la sangre humeante. Es, al fin de cuentas, la razón profunda que alentó siempre su pensar. Un cosmos sometido a una constante reversión no puede sino incitar a que cada sujeto logre, a nivel *sullu*, su integración. Veamos ahora hasta qué punto se puede comprobar esto en la economía indígena.

10.— SALVACIÓN Y ECONOMÍA

EN TOLEDO, cerca de Oruro en Bolivia, un vecino caracterizado y muy culto y, según me confesó, de extracción netamente indígena, calificó al indio de analfabeto por cuanto éste no lograba acostumbrarse a un sistema cooperativista. Fincó su idea en que, si bien el mismo entraba gustosamente en una cooperativa, sin embargo, cuando las cosas andaban mal, solía exigir terminantemente la devolución de sus ganancias o, al menos, la del capital invertido. Por ese motivo, según este informante —quien había trabajado en cierta oficina de las Naciones Unidas en La Paz— toda cooperativa a nivel indígena fracasa. Cabe hacer notar que lo mismo deben estar pensando los integrantes de varias empresas norteamericanas cuya finalidad era la de cooperativizar a los indígenas bolivianos, pero que, ante la esterilidad de su esfuerzo han debido suspender su actividad en 1967.

Todo esto es sumamente grave si se considera que el indígena del altiplano utiliza un sistema de prestación llamado *ayni*, que tiene varios milenios de antigüedad, y cuya similitud con la cooperativa es muy grande. Consiste en una relación económica anterior a una economía del dinero. Se basa en la propiedad común de la

tierra y de los utensilios. Los trabajos son emprendidos en forma colectiva, de tal modo que, aun hoy en día, según informes, cuando alguien quiere construir una casa, toda la comunidad ayuda en dicha empresa. La siembra y la cosecha se realizan también en común.

Pero si la cooperativa dentro de una economía liberal constituye el sistema más próximo al sistema de prestación indígena, y sin embargo el indígena se resiste a ella, es comprensible entonces la desilusión del vecino aquel y también la de toda la izquierda del altiplano. Se cree contar con formas flexibles de economía, pero he aquí que nada se logra con ellas.

Lo ocurrido en Toledo, se viene repitiendo con la misma curiosa persistencia desde el momento mismo de la conquista. Veamos lo que nos dice al respecto Garcí Diez de San Miguel en una visita realizada en el año 1567 a la provincia de Chucuito situada a orillas del lago Titicaca. ⁽¹⁾

Ahi sobrevivía el antiguo reino de los Lupaca que aun conservaba, en esa época, sus antiguas costumbres ya que, dada su prosperidad, la corona le había concedido ciertos privilegios. El reino agrupaba siete ciudades, a saber, Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita y de éstas dependían una gran cantidad de pueblos menores. La población estaba agrupada además en dos grandes parcialidades, como era costumbre en el

1.— *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*. Ed. Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1964. El mismo tomo contiene además de otros trabajos, uno de John Murra, titulado *Una apreciación etnológica de la visita*.

altiplano, denominadas Hanansaya y Urinsaya, al frente de cada una de las cuales figuraba un *mallku* o jefe. Regía en este reino un sistema de prestación que consistía en que, a pedido del *mallku* las comunidades le cedían a éste cierta cantidad de *tupus* o parcelas de terreno y, además, mano de obra. Los indígenas que realizaban el trabajo no recibían nada en cambio, sino apenas "de comer coca y chuño y maíz y algunas veces carne y lo que han menester para comer".

Ahora bien. Es curioso que Garci Diez, quien expone minuciosamente todo lo que ocurre en estas comunidades, no hace hincapié en esta prestación casi gratuita, en la cual el indígena, al fin de cuentas, no recibía una remuneración conveniente. Será, seguramente, porque la producción resultante, si bien pareció ir en exclusivo beneficio de los *mallku*, sin embargo era empleada, como dice John Murra, "para satisfacer las demandas del clero dominico residente, de la construcción de iglesias y la compra de ornamentos".⁽²⁾

Pero, la exposición objetiva y serena de Garci Diez se turba cuando encara el problema de los tejedores. Ante todo, refiere este cronista que los hombres "están mes y medio o dos meses en hacer una pieza" y que "en hacer de vestir una mujer para sí y para sus casas y en ocuparse en sus chacaras y sementeras y en ir a guardar y criar sus ganados que no tienen otra hacienda y en ir por comida a los yungas cuarenta y cincuenta y sesenta leguas una o dos veces cada año en que se ocupan dos o

tres meses cada año y en traer madera para sus casas otras tantas leguas en que andan de ordinario fuera de la dicha provincia la mitad de los indios".⁽³⁾ Ahora bien, estos indígenas, no obstante todas estas dificultades, realizaban sus tejidos únicamente a pedido de los *mallkus*, no así cuando lo solicitaba un español. Y lo que es peor, y ahí se indigna Garci Diez, "es que jamás hasta hoy los dichos indios llevaron cosa alguna de este trabajo porque todo se lo han llevado los caciques (o *mallkus*) como parece por las averiguaciones de la visita y sus declaraciones de los propios caciques que lo confiesan de plano (sic) aunque se descargan con decir que todo esto que han recibido de la hechura de esta ropa y de los jornales de los indios que también han cobrado y no han dado cosa ninguna de ellos a los indios lo han gastado en las obras de las iglesias y ornamentos y vistas las obras tan suntuosas como se han hecho me parece que se descargaron bastante". La indignación de Garci Diez se desahoga informando que "debería Vuestra Señoría mandar que ningún cacique se obligase a hacer ropa... sino que el que quisiera hacer ropa (un español, por ejemplo) se fuese a concertar con el indio o indios que lo han de hacer y se lo pagasen a ellos en sus manos".⁽⁴⁾

El problema es comprensible. Garci Diez quiere que el tejedor gane lo justo, y de ahí entonces la proposición de que arregle directamente con los españoles. Su reacción entra, al fin de cuentas, en nuestra forma moderna

2.— GARCÍ DIEZ, op. cit. pág. 438.

3.—Ibidem, pág. 216 y 217.

4.—Ibidem, pág. 217.

de concebir la economía. El producto manufacturado por el obrero tiene que ser pagado. Esta constituye una de las cuestiones más importantes de nuestra época. En torno a él y, sobre todo en torno a cuánto hay que pagar, giran casi todos los problemas del mundo moderno.

La prueba está que Garci Diez no hace mucho hincapié en la prestación de la mano de obra al *mallku*, ni tampoco en que se retribuya al indígena apenas con la comida. Su irritación se debe más que nada a un objeto, el tejido, ya que recién entonces invoca la retribución en dinero y se fija en la importancia del tiempo de que dispone el indio. El dinero y la producción, y ante todo los objetos producidos, son los puntales de las ciencias económicas.

Pero he aquí que el tejedor se resistía a tratar directamente con el europeo. ¿Por qué? La resistencia nos parece irracional. Tan irracional como cuando Guaman Poma, en su diatriba constante contra los españoles, pretende afirmar el derecho de vida y de propiedad de sus coterráneos, invocando el antiguo mito de las cinco edades con las siguientes palabras: "que los dichos indios cristianos an prendido una ley tan falsa por que la ley antigua fue de dios y de la Sta buena obra de misericordia de los indios que fue desde el tiempo —de *uariuiracocharuna*— y de *uariruna* y de *purunruna* —*aucaruna*— *yncapacharuna* han tenido hasta este tiempo la ley de misericordia que ninguna generación de español cristianos —moros— y turcos franceses judios yngles indios de mexico y de la china paraguay tucuman jamás comieron en publico plaza ni tuvieron fiestas en

ellas como los indios de este reino y que todos sus parientes de aquel aylo o parcialidad— a de dalle de comer a los pobres".⁽⁵⁾

Nos tienta calificar a la reacción del tejedor así como la de Guaman Poma como simple "costumbre". Pero decir "costumbre" significa hacer una descripción exterior del fenómeno que no computa la raíz que sostiene tales reacciones y tales afirmaciones.

Cuando Jesús Lara, por ejemplo, en "La cultura de los Incas"⁽⁶⁾, nos hace una detallada y muy bien documentada exposición del sistema de prestación, y menciona cerca de diez formas del mismo, sin embargo todo lo expuesto por él permanece alejado de nuestra actitud de clase media estudiosa, a nivel de costumbres indígenas, ya que no se advierten los mecanismos íntimos y profundos que debieron sostener un sistema de esta índole.

Desde esa posición es inútil que se quiera remediar la irracionalidad de la costumbre y afirmar, por ejemplo, que "había una distribución racional del trabajo", o también que "el llamamiento para las prestaciones se hacía en atención a las necesidades y conveniencias del estado".⁽⁷⁾ Usar términos como "racional" o "estado", responde a un criterio propio de nuestra cultura occidental, sin el cual no entenderíamos a la "costumbre", ya que la racionalidad de la organización incaica era sólo aparente, y, sin más, irracional, como veremos. Además no había tal "estado", ya que este término era propio del

5.— GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit: F. 898.

6.— JESUS LARA, op. cit. pág. 285 y ss., tomo I.

7.— Ibidem, pág. 284 y 285, tomo I.

racionalismo de Richelieu, o sea que corresponde a un momento típico de la evolución europea, precisamente aquél por el cual se objetiva el concepto de estado y se lo aleja del trasfondo religioso en que se hallaba sumido, todo lo contrario de lo que pasaba con el sistema incaico de gobierno.

Es evidente que conviene entonces encarar las supuestas "costumbres" del mundo precolombino a las luces de las categorías de un ciclo cultural paralelo al nuestro, y considerar que se desplazaba en un plano estrictamente irracional pero, claro está, sin atribuirle a este término la acepción de caos original, como se suele hacer. Sólo así podremos comprender el sistema de prestación indígena, así como también esa aparente "ingenuidad" de Guaman Poma cuando invoca las cuatro edades, donde nosotros invocaríamos la economía moderna.

El concepto de prestación tiene en el vocabulario de Bertonio, su equivalente aymara en el vocablo *ayni*, que significa "el obligado a trabajar por otro que trabajo por él".⁽⁸⁾ Esto implica, por su parte, un criterio de compensación y también de obligación. Si a esto agregamos el significado de *maytha* o "pedido" o sea el que formula el *mallku* para que entre a funcionar el sistema de prestación, el concepto se amplía. *Maytha* es traducido por Bertonio como "dar y prestar cualquier cosa que sea", y agrega *maysitha* como "pedir dado o prestado". Y lo curioso es que el mismo Bertonio agrega más abajo el término *mayhuatha* como "hacer bien, acudir a la necesi-

8.— BERTONIO, op. cit. pág. 29, II

dad ajena", con lo cual pareciera que la prestación era regida por una especie de canon moral que obligaba al indígena a prestar su mano de obra.⁽⁹⁾

En suma, la prestación se realizaba sobre un margen irracional, pero entendiendo el concepto de "irracional", ante todo, como un sistema implícito en la vida incaica. Es natural entonces inferir que la prestación no se debía a una coacción del estado, ni a un contrato tácito entre el estado y el individuo, sino que se realizaba dentro de esa libertad que se logra, según Hegel, cuando el sujeto se identifica o se subordina a una ley moral. Por sobre la prestación, y en el mismo plano moral, estaba la obligación del inca de no afectar la despensa de la unidad doméstica. Dice Murra al respecto que "los ingresos tradicionales de los señores consistían fundamentalmente en el acceso a la *energía* de los campesinos... quienes cultivaban tierras del estado, pastoreaban sus rebaños, tejían las telas de la corona y cumplían con su *mita* en las obras públicas, pero no se tocaba la despensa campesina"⁽¹⁰⁾. El inca evidentemente disponía sólo de un elemento irracional, como lo era la simple energía de la comunidad.

El mismo autor afirma que "en los Andes las tierras sin gentes no tenían valor, eran estructuralmente inexistentes",⁽¹¹⁾ y agrega una importante definición de

9.— Ibidem, pág. 220, II. Es curioso que antes haga notar que "Mayni: Vno, de cosas racionales como vn hombre, Angel, Dios, etc. No cabe duda que la prestación pertenecía al orden racional del indígena, porque según Jung, lo racional es simplemente lo tradicional.

10.— GARCÍ DIEZ, op. cit. pág. 430.

11.— Ibidem, pág. 435.

la prestación cuando la enuncia "como un conjunto de "favores" mutuos en vida, tomando como modelo el patrón de reciprocidad existente a nivel *hatha* o de la aldea".⁽¹²⁾

Estos nuevos conceptos nos llevan al telón de fondo que ya vimos, sobre el cual se desarrollaba el sistema de prestación. Vimos que el término *hatha* es traducido por Bertonio como "casta familia aylo", pero también como "semilla de las plantas y los hombres y todos los animales". Agreguemos ahora *hathasitha* como "engendrar", y *hathasiña* como "semen". Es evidente entonces que la comunidad sobre la cual se desarrollaba la prestación era entendida, ya no en términos contractuales o estadísticos como suma de individuos, sino estrictamente como organismo viviente, un hábitat donde fructificaba la actividad del hombre y todo lo viviente. Por su parte, esa comunidad debía concretar el *pacha* que, según vimos, parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, las de tiempo y espacio, y que se sitúa antes de un mundo "objetivado" o de tercera persona, algo más propio de lo que llamamos sujeto, y en un terreno previo al de la percepción de las cosas. Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de *mi* vida, *mi* oficio, *mi* familia, y en este lugar, el de *mi* comunidad. Todo esto

12.— Ibidem, pág. 438.

implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el "Gefühl" que, traducido, significa algo así como sentimiento. Por eso el indígena, según dijimos, tendía a *sentir* la realidad antes que a *ver* esa misma realidad.

Era la razón por la cual en un mundo poblado de cualidades antes que de objetos, por ejemplo no podía haber una eternidad fija sino, como vimos, una eternidad que crece, o sea *huñay*, una eternidad enredada en el sentimiento vital subjetivo, o sea pensada o, más bien, sentida a nivel afectivo. La eternidad es comprendida como una duración limitada por los aspectos nefastos del mundo. No de otra manera se entiende la obsesión del indígena por los presagios nefastos, o la reglamentación del comportamiento que esa obsesión trae consigo. Y lo mismo ocurre con el espacio, que no es más que el espacio vital, donde habita (*utcatka*) la vida, el del *hatha* o comunidad, considerado como semilla mágica, centro del cosmos, fuente de todo sustento.

Esto explica en parte la natural confianza que supone un sistema de prestación. Pareciera como si el trabajo fuera puesto como una semilla en la tierra a fin de que dé su fruto, como una causa seminal que crece y germina orgánicamente hacia el efecto.

Y volviendo al problema del tejedor, diremos que es natural que en un ámbito cultural así, regido por un criterio seminal, éste no cumpliera con los españoles, pero sí con el *mallku*, pese a la supuesta "explotación" a

que estaba sometido. Predominaba en el tejedor el lazo que lo unía, al *mallku*, o sea la prestación y su cumplimiento, muy por sobre el objeto mismo. ¿Por qué? Porque era imprescindible mantener la organicidad de su grupo comunitario, sin que ello implique que tuviera realmente conciencia de lo que estaba haciendo.

Ahora bien, ¿en qué términos pensaba en cambio Garci Diez? Pues en términos de causalidad, dentro de un mundo cuantificado. El pertenecía ya a la España del Siglo de Oro, y había pasado el proceso según el cual se sustituía un mundo de base religiosa por otro mundo movido por la mecánica. La divinidad, ya en Italia, se había convertido en un simple primer motor como anota Alfredo Weber¹³. Ahí, en vez de una visión religiosa del mundo, empezaba a cundir una visión de mercaderes. Se trataba ya de una Europa burguesa, que iniciaba entonces su épica, con su culto al trabajo, con la cuantificación del hombre y la consiguiente reducción de su imagen, y una Reforma que en el Norte de Europa, trataba de traducir ese nuevo ideario nuevamente a nivel de religión, pero con vistas, como dicen algunos autores, a dar las bases del capitalismo y la revolución industrial que ya se cristalizaba a partir de las ideas de Bacon.

Claro que el buen Garci Diez no estaba totalmente identificado con estas nuevas ideas. España misma habría de quedarse al margen de este proceso. Pero el esta-

13.— WEBER, Alfred: *Historia de la cultura*. (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1960.

do no podía evitar que algunos funcionarios como éste, "un visitador de su majestad", pensara de alguna manera según la nueva concepción, siquiera en lo que se refiere a una rígida economía del dinero. Es el único papel que le quedaba a la pobre clase media española, en virtud del subdesarrollo que ya entonces se cierne sobre España.¹⁴

En suma, la diferencia entre el tejedor y Garci Diez estribaba en que aquél partía de un planteo en cierto modo afectivo, mientras que éste defendía ya un punto de vista intelectual y mecanicista. Uno requería una apertura interior volcada en un ardiente deseo de sentir la realidad y verla en términos de semilla. El otro realizaba una apertura exterior, volcada en los objetos y en el patrón cuantitativo del dinero. Uno era entonces irracional, y el otro racional, si queremos extremar las diferencias.

Pero veamos algo más sobre la irracionalidad del tejedor. Estamos acostumbrados, insisto, en ver la irracionalidad como una forma de caos original, cuando en verdad no parece ser así, según se advierte precisamente cuando averiguamos la relación que pareció haber entre la curiosa organización dual, en dos parcialidades, Hanansaya y Urinsaya, de la comunidad y el sistema de prestación.

Ya hicimos referencia a la tonalidad predominantemente afectiva que el indígena pone en el mundo. Cuando aquél de Copacabana, al cabo de conversar con noso-

14.— HAMILTON, J. Earl: *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*. (Ed. Revista de Occidente). Madrid, 1948. Véase págs. 51 y ss., La inflación monetaria en Castilla.

tros por un largo rato, consultaba asiduamente la coca y nos advierte súbitamente que teníamos una "pena", evidentemente no le interesaba ya nuestra presencia visual sino, ante todo, el tinte afectivo fasto o nefasto que ella le provocaba. [fig. 15]. Y diría más, se trataba en realidad, de estar al acecho de ese aspecto negativo o nefasto en general, como si la entrevista se estuviera desplazando en un nivel excesivamente visual y consciente. La repetición de esta reacción en otras ocasiones, me hizo pensar que no sería aventurado afirmar que la tendencia natural del indígena es la de sustraerse a una actitud estrictamente consciente, para acechar en cambio lo que no es consciente. Se trata de un factor no cons-



Figura 15.- Dos informantes campesinos de la comunidad de Copacabana de Toledo, Bolivia. (Fotografía del autor). Al de la izquierda se hace referencia en el texto.

ciente que se encubre en el presagio o en el vaticinio y que resulta de una cierta falta de censura, casi como de un comercio constante del indígena con la dualidad desgarrada del cosmos repartido entre lo fasto y lo nefasto, casi a modo de balanza en la cual predomina sucesivamente un platillo u otro, en la misma medida como se suceden el día y la noche, el invierno y el verano, o fija-da, incluso, a nivel de comunidad, cuando se divide ésta en dos parcelas, el *hanansaya* y el *urinsaya*.

Pero vimos también que el indígena no sólo vive en el desequilibrio entre el favor, sino que se siente acosado por un afán casi angustioso y obsesivo de alcanzar el equilibrio, o sea el centro que remedie la angustia en la partición del mundo. Este afán se debe cristalizar ya mismo en una forma peculiar de concebir la acción. La acción que yo realizo tiene que estar equilibrada por una compensación. Y si queremos entenderlo a nivel psicológico y más próximo a nosotros, diría que la acción que yo entrego supone una energía disponible, o sea la rotura de un equilibrio, y el desnivel resultante tiene que ser renivelado, porque así lo debe exigir alguna ley antigua. ¿Qué ley? He aquí el problema.

En nombre de esa ley se organizaba una comunidad en parcialidades, cada una con su *mallku*, casi como un equilibrio de opuestos, pero fijado como algo estático y atrapado mágicamente, siempre y cuando se cumpla interiormente con todo aquello que contribuye a sostener su organicidad, la prestación entre otras cosas.

Morote Best describe en un trabajo sobre la comunidad de Sallaq una curiosa fiesta. Consiste en que las

dos parcialidades lidian entre sí tironeando una de un extremo, y la otra del otro de una larga sogá, a los efectos de vaticinar el año agrícola. Y lo curioso es que el triunfo de una de las partes habrá de acarrear males, no así cuando gana la otra ⁽¹⁵⁾. Se trata evidentemente de una comunidad organizada según el modelo que debió tener desde antiguo el cosmos. Esa es una parte de la ley.

La otra debió ser el inca. Este, en virtud de la sacralidad de su persona y por ser intermediario entre el cielo y la tierra, mucho antes que un simple jefe de estado, fue el símbolo visual del equilibrio entre los opuestos. Coincidió, a nivel religioso con el extraño signo que Santacruz Pachacuti coloca en la cúspide del supuesto altar de Coricancha, a modo de autofecundación de Viracocha ⁽¹⁶⁾. Ya vimos que la vieja concepción del mundo de los amautas consistía en un descenso de la divinidad, pero concebido como un paso de la unidad o equilibrio al desequilibrio o desintegración del mundo diario, y que en todo esto el hombre tenía la misión de reintegrar la unidad del dios dentro de su propio nivel.

La concepción china, según Granet, era similar ⁽¹⁷⁾. La acción era considerada también como una rotura de

equilibrio entre los opuestos en que se hallaba repartido el mundo y, sólo la etiqueta, o sea una rituosa reglamentación de la conducta podía restituir la armonía. El hombre era considerado como una forma en miniatura del cosmos y, cualquier cosa que él hiciera, repercutía en el universo. se diría que se trata de la misma ley que la de los incas.

¿Pero en qué consistía esa ley? Ha de ser seguramente la que resulte de ver el así del mundo, su presencia a nivel de *guauque* y que lleva a advertir el juego de los innombrables y, por ende, el estereotipo enseñado por la divinidad, y que seguramente se reduce a la visión por parcialidades, a un inca que une los opuestos y a los rituales que frenan el caos.

En un mundo organizado por una ley así, un tejedor prefiere tratar directamente con su *mallku* antes que con los europeos, aun cuando pierda tiempo y gaste energías en la elaboración de sus tejidos y no reciba nada en cambio sino un poco de comida. ¿Por qué? Ha de ser por la satisfacción que logra obrando así en medio de ese mundo, seguramente porque la "ley" garantiza el logro de un límite en el que se alcanza la plenitud del hecho de vivir, el *pacha*, ese punto donde un tejedor siente, desde el *soncco*, que lo que está haciendo está bien. Se trata de una ley divina, en suma, que siempre es advertida por "revelación" y regulada por amautas y sacerdotes.

Por eso el indígena sentía que había una meta fija para su acción, un punto donde su labor se enredaba con el misterio del mundo, donde ella adquiría toda su sacralidad y consagración, por más humilde que fuera.

15.— MOROTE BEST, op. cit.

16.— Ya tratado en mi libro *América Profunda*. La androginia de la divinidad es concepto corriente especialmente en Jung y Eliade.

17.— "Las acciones más reales son acciones sin contacto y sin desperdicio de energía". Existe además un principio según el cual "las actividades, las pasiones y las sensaciones usan el ser y disminuyen en él substancia y potencia". GRANET, Marcel: *El pensamiento chino*. Ed. Uteha. México, 1959. Págs. 269 y ss.

Era el mismo sentir de Guaman Poma. El comete la ingenuidad de invocar las cinco edades en que seguramente todavía creían sus coterráneos, porque ese mito era el tema central de esa concepción del mundo, porque mostraba precisamente el heroico avatar de una humanidad manufacturada por dioses, pero que fracasaba siempre porque no conseguía "hablar con los dioses", o sea no había logrado capturar toda la organización que se requiere para vivir de acuerdo con la ley.

El Popol-Vuh, la biblia maya-quiché, lo dice mejor que Guaman Poma. Después de relatar la creación y destrucción de las cuatro humanidades que "no hablaban" con los dioses, describe la quinta humanidad, que es creada con el maíz. Tan perfecta en ésta que, como dice el texto, "veía demasiado lejos", y debió ser cegada para ver sólo las cosas cercanas. Se diría que la sabiduría maya hace notar que el hombre en su esfuerzo de ver nuevamente lo lejano, habrá de rozar cada día el verbo divino que consiste, precisamente, en mantener en pie el principio organizador que le es implícito, el que permite que un tejedor culmine su vida entregando el tejido a su *mallku* en un ámbito de fe y plenitud. Agreguemos que Bertonio registra, igual que Holguín, el término vida como asociado a alimento o sustento, por lo cual comprenderemos que en el altiplano se concebía el mundo de la misma manera¹⁸. Es lógico además, que vida y sustento sean la misma cosa, y no es tan lógico enton-

18.— "Caucay, el sustento necesario a la vida" (pág. 51). "Caucay. La vida" (pág. 52 González Holguín, op. cit.)

ces, que Garci Diez separe analíticamente una cosa de otra y se vea necesitado de recomendar a la autoridad que remunere el producto del trabajo.

Esta es una de las causas más importantes por la que Garci Diez se distancia del mundo indígena. Porque implica una discriminación minuciosa entre el sujeto productor y el objeto producido y, en lo más profundo también, una división analítica entre el hombre y el alimento, división esta última que constituye el eje de nuestras ideas económicas modernas.

Ha de ser seguramente el mismo problema que plantea Murra, aunque en otro terreno, cuando se refiere a la unidad que integran las tierras con la gente que las labora y que le hace afirmar que "la tierra y la gente para trabajarla sobre una base recíproca formaban una sola unidad, que los estudiosos de la ciencias sociales pueden separar con fines analíticos pero que nosotros debemos volver a unir si deseamos comprenderla según el criterio andino"¹⁹. ¿En qué consistía este "criterio andino"? Pues no puede consistir sino en ése que eligió el indígena para su pensar, eso que vimos como *soncco* en quechua o *chuyma* en aymara en suma, el corazón.

Sólo desde aquí se entiende, por ejemplo, que tierra y hombre constituían una unidad, que el tejedor cumpliría con el *mallku* y no con los españoles, y también que el *tupu* o parcela de tierra antiguamente careciera de medidas, ya que era limitado, como diríamos hoy, "a ojo", al

19.— GARCIA DIEZ, op. cit. pág. 435.

único efecto de satisfacer las necesidades de una unidad doméstica ⁽²⁰⁾.

Cuando Holguín traduce el término "justiciero" por *muchuchik soncco apu* ⁽²¹⁾ se advierte precisamente el símbolo psicológico que representaba el término *soncco*, en tanto indicaba un uso peculiar de funciones a la vez conscientes e inconscientes. El "corazón" era el punto donde se juega la verdad, en la doble acepción que toda verdad tiene, como connotación intelectual y a la vez como fe, o sea como una amalgama entre la claridad intelectual del juicio y la fe necesaria que confiere certeza al mismo.

Desde este punto de vista es evidente que Garci Diez debió enfrentar un mundo que estaba estructurado de otra manera que el suyo. Y es natural también que Murra advierta el margen de incomprensión que aquél manifiesta cuando hace su proposición a la autoridad. Pero se trata en realidad de la misma incomprensión que aun adolece hoy en día un vecino como aquel de Toledo quien, en virtud de la complejidad de nuestro mundo moderno, piensa que ese mundo del indio es en el fondo irredimible. Pero el indio redime a su manera su vieja concepción del mundo. La prueba la tenemos en el *ayni* tal como se lo practica hoy en día en el altiplano a nivel mestizo. Consiste en que el pasante de una fiesta requiere de los presentes, y también del pasante siguiente, una retribución

20.— Ibidem, pág. 432-433: "Antes de 1532 el *tupu* expresaba equivalencias en una agricultura recíproca que contemplaba las necesidades mínimas culturalmente aceptadas de cada unidad doméstica, comprendiendo criterios variables de previsión agrícola y productividad".

21.— GONÇALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 247.

doble de lo que él había invertido. Entonces confecciona, como lo vi en Untavi, un largo collar con una gran cantidad de billetes y se presenta con él ante los asistentes a fin de cumplir con el *ayni* y reembolsar el dinero gastado en la fiesta.

Pareciera que esta costumbre se distancia de un sistema de prestación, pero en realidad no es más que la traducción del mismo a una economía del dinero. Funcionan en esta costumbre los mismos criterios de compensación y equilibrio, aunque ya no en el plano de fe, sino en el de la cantidad. Es más, si antes la costumbre disponía del individuo y ella era el móvil principal de un tejedor, en cambio ahora el individuo disponía de la costumbre. Es una inversión natural que tiene que darse en una capa social como la mestiza que, por usar la expresión de Kuzcinsky Goddard, no quiere vivir ya "a lo indio", pero que, evidentemente, no obstante sentirse incorporada a una economía de ciudad, no logra desprenderse de la costumbre en sí, con lo cual violenta su conciencia y se le incrementa la censura, con la consiguiente neurosis de resentimiento y susceptibilidad. El mestizo ha ingresado a lo que se entiende por una economía moderna, pero su incorporación es marginal y retorcida. Está actuando como si fuera un ciudadano occidental, pero reprime un fondo que está aún en eso que hemos dado en llamar *ley* o límite que da satisfacción en el trabajo y que implica un saber profundo de para qué se trabaja, ese mismo que movió a un tejedor a cumplir con su *mallku*, aunque perdiera una enorme cantidad de tiempo.

¿Pero esto no es acaso el problema de toda la clase media sudamericana? Tratándose de un continente ubicado en una zona cultural liminal, en la cual incide, por una parte, marginalmente no más, una economía cuantitativa, elaborada en Estados Unidos y en Europa, e impuesta por eso con todo el rigor y desarraigo que precisamente le conceden nuestros economistas, y por la otra, recibe a las puertas de la ciudad, los impactos de una economía cualitativa como la de aquel tejedor, ¿qué cabe esperar de esta contradicción? ¿No surge de esto naturalmente una actitud mestiza según la cual, por un lado no sólo se magnifica la economía "moderna", sino que también, simultáneamente, se quiera voltearla sin más?

Aquí cabe una pregunta. ¿El sistema de prestación indígena incide realmente sobre la economía actual en Sudamérica? ¿Qué podrá resultar del impacto de una economía cualitativa, basada en verdades de *sullu*, o *soncco*, propia de una organización de extraña irracionalidad, sobre una economía cuantitativa, en una sociedad aparentemente contractual, con individuos propietarios, como en el fondo lo pensaba Rousseau, y rigurosamente analítica? Este roce de dos modalidades, ¿únicamente habrá de dar ese episodio aparentemente superado de un Willca que —como atestigua Ramiro Condarco—⁽²²⁾ a principio de siglo, cuando en toda Amé-

22.—CONDARCO MORALES, Ramiro: *El "temible" Willca*. La Paz, 1965. Dice en la pág. 388 que Zárate Willka "aseguró haber observado riguroso respeto a la "propiedad ajena", pero esta afirmación se encuentra puesta en duda por las declaraciones de Francisco Catari...

rica se vivía la "belle époque", había pretendido abolir la propiedad? ¿Cuál es el verdadero sentido de la actual agitación revolucionaria en toda América? ¿Nada más que un problema de infiltración? Volveremos sobre esto más adelante, después de cotejar los dos estilos de pensar que cubren a América.

quien aseveró que el caudillo... ordenó a sus parciales trasladar... 3.000 cabezas de ganado ovino pertenecientes a la hacienda de Pongo." La acusación decía que levantó el jefe indígena "la bandera de exterminio y destrucción contra los propietarios".

11.— SALVACIÓN Y SOLUCIÓN

LO DICHO EN EL CAPÍTULO ANTERIOR nos lleva a comparar el estilo de vida y de pensamiento indígena con el nuestro, aun cuando esto pareciera no tener sentido. El indígena acude hoy en día, en Bolivia y en Perú, a las instituciones públicas para gestionar la solución de sus problemas agrarios, y esto mismo pareciera aculturarlo plenamente. El indígena tiende a actuar como si fuera un occidental.

En la ya citada comunidad de Kollana, advertí la actitud mental de estos indígenas que hace apenas treinta años eran totalmente hostiles al blanco y que hoy muestran, en cambio, un alto grado de aculturación. La actitud, el uso del castellano, así como la concepción general del estilo de vida, hacían pensar que el indio realmente dejó de ser tal.

Y es natural que se crea que el indígena está cerca de lo que se quiere hacer con él. Se considera la aculturación como una simple utilización de las fuerzas indígenas, ya sea como mercado de consumo, o ya, como concripto. El criterio que se usa en estos casos responde a la utilización que cualquier burguesía, especialmente la del altiplano, hace del indígena, pero no responde a una real

comprensión del problema. Porque cuando se escarba un poco se advierte que ni el indígena se acultura totalmente, ni el blanco es realmente dueño de la situación. De cualquier modo veamos en qué consiste la oposición entre uno y otro.

La podemos rastrear en la lengua. Ya vimos que cuando Holguín quiere encontrar un equivalente en quechua del concepto de *ser y esencia*, da el término *cani*. También Bertonio trae en aymara *cancaña*, que Ibarra Grasso considera que fue prestado del quechua. Pero estos dos términos, de ninguna manera describen totalmente lo que ocurre con el indígena. El término que más se aproxima a su estilo de vida, como sabemos, es *utcata*, estar sentado. Agreguemos a ello que aun los mismos términos *cani* en quechua y *cancaña* en aymara, a su vez se vinculan, en el caso del quechua, con el demostrativo *ca*, el cual, más que un término que hace referencia a definiciones, pareciera, antes bien, tener funciones demostrativas o sea que se limita simplemente a señalar la existencia de las cosas. Además, ambos términos, en las dos lenguas, se relacionan curiosamente con *asador* o *asado*, o sea que hacen referencia a un habitar o a un *domicilio* en el sentido filosófico, como un sentirse *amparado* en el mundo en la misma medida que *utcata* y *tiyani*, que es el equivalente en quechua de este último verbo.

Insisto en que no cabe duda que el concepto básico sobre el cual pareciera descansar la visión del mundo indígena o, al menos, expresar esa misma visión, está muy lejos de señalar la existencia de una actitud pareci-

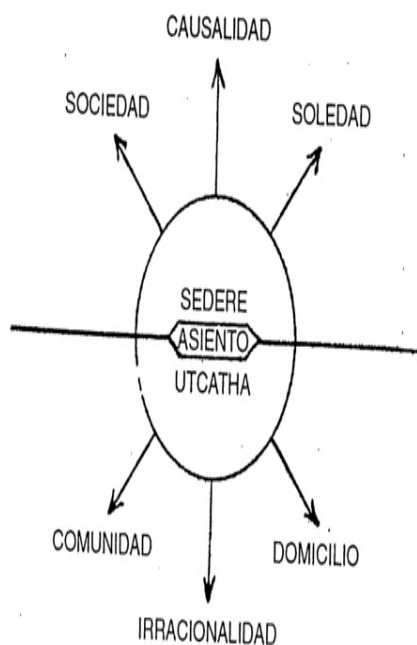


Gráfico N° 4.- comparación entre los principios básicos del pensamiento occidental y el indígena.

da a la occidental. Es lo que, por otra parte, estuvimos demostrando a través del libro. La ausencia de objetos en su concepción del mundo trae consigo la utilización de un pensamiento peculiar, ahí donde nosotros utilizamos un pensamiento conceptualizado y abstracto. Apuntamos en nuestra cultura occidental a definir y no a señalar.

Pero la oposición pareciera ser mucho más drástica. Podemos volver a resumir el sentido del *utcatha* y del *tiyani* en tres términos, que son *irracionalidad*, *comunidad* y *domicilio*. Ahora bien, si así fuera el estilo de vida

del indígena, éste se opondría a nuestra manera de concebir la vida. Porque uno de los motivos más profundos que distancian a la clase media boliviana y peruana del indígena es que aquélla esgrime los puntos contrarios a éste, a saber: opone a la *comunidad*, el *individualismo*, al *domicilio*, la *soledad* y, a la *irracionalidad* la *racionalidad*. *Individualismo*, *soledad* y *racionalidad* son abstracciones que, evidentemente, culminan el pensamiento europeo al cabo de su evolución, quizá influido más que nada por el individualismo económico. Los que se oponen a este liberalismo, o sea la izquierda, por su parte no están muy lejos del mismo planteo.

Además, Heidegger en el mundo europeo, ha sabido cristalizar perfectamente nuestro estilo de vida oficial y público en la cual entra la izquierda y la derecha. El enunciado de un ser vacío, la necesidad de enfrentar el tiempo como única solución; y el rechazo de un pensar irracional, encara, al fin de cuentas, la esencia misma de ese estilo actual de nuestra concepción del mundo. Agreguemos a ello que los enfoques económicos, sociales y políticos americanos apuntan precisamente a magnificar de alguna manera estos conceptos. Procuran restituir en el hombre su individualidad, su capacidad intelectual y su enfrentamiento con un cierto concepto de la soledad. Son las bases de nuestra sociedad contractual, sociedad ésta que no habría podido ser sobrelevada si no se hubieran esgrimido parecidos ideales. Concebimos a la comunidad en términos de contrato, y suponemos que una decisión libre habrá de ubicar a cada uno en dicha sociedad. No habría posibilidad de un go-

bierno en Argentina, si esa actitud no fuera esgrimida públicamente, aun en el caso de una tiranía. Constituye, en suma, la base misma de nuestra nacionalidad y pertenece al orden convencional con el cual se consigue un cargo de profesor o un empleo público. Es la convención que fue esmeradamente apuntalada desde Mitre, pasando por Martínez Estrada y hasta los novisimos ensayistas, quienes detentan precisamente ese margen de lucidez mental y de casuística a la que somos tan afectos.

Claro está que esgrimimos los términos arriba citados de un modo exterior. La exaltación del individuo se hace siempre dentro de ese límite del orgullo típico de toda clase media de mantener una actitud de aislamiento honorable y caballeresco frente a los otros. La misma racionalidad es vista en muchos sentidos como un dogma que usamos especialmente a nivel de vida cotidiana frente a todos los problemas. Y en lo que se refiere al domicilio en el sentido existencial de habitar un mundo amable, también en este caso esgrimimos una soledad impregnada en lo más hondo con un cierto romanticismo, heredado quizá de las viejas generaciones, y enredado incluso en el origen romántico de nuestras repúblicas. Pero es indudable que el ideal de una cultura basada en la individualidad, la racionalidad y la soledad, se afianza cuando intervienen aspectos económicos, como ser la disputa de tierras laborables en el altiplano o la relación entre patrón y obrero no calificado en la gran ciudad. Ahí se abre irremediamente el abismo entre nosotros y el mundo indígena. Además, la industria y el comercio

esgrimidos por el Brasil y la Argentina fomentan una actitud que vuelve la espalda a una América autóctona. Ya sólo la invasión del campesinado en la época de Perón, reactualizó, aunque temporariamente, este antagonismo. La *praxis* en América lleva a un distanciamiento de las raíces de nuestra nacionalidad. Pero esto, ¿no agranda acaso la contradicción en la cual se halla América?

Algo hace pensar que es inútil que se resuelva el problema por segregación, como cuando Martínez Estrada piensa que todo se concreta, en el caso de la Argentina, a la pampa, y que lo otro son los Balcanes, o que un sociólogo mida el problema con el patrón estadístico y reduzca el mundo indígena a una simple cifra, con lo cual evita la relación de antagonismo que hay respecto a ellos, o, como piensan los novisimos técnicos en antropología, que el indígena se está aculturando y que no habrá más problemas en el futuro. Esto podría no ser cierto. Lo único cierto es que en 1968, después de cuatro siglos, la contradicción subsiste, sin que haya un debilitamiento muy marcado de la otra parte. Todo hace prever que, ni el desarrollo de una burguesía capitalista, ni el de una izquierda redentorista habrán de resolver esa oposición, porque no sabemos qué ocurrirá con esa burguesía ni con esta izquierda una vez triunfantes. Y ni siquiera sabemos si nuestra posición tiene alguna consistencia. Ante todo, es evidente que el mundo indígena ofrece resistencia, de tal modo que la asimilación del mismo no es tan fácil y que, durante los cuatrocientos años que van de la conquista hasta ahora, nuestras naciones no han logrado el nivel que se cree que debe lo-

grar toda república democrática. En todo esto se hace notar que no están muy claras ni la oposición, ni la similitud entre ambas culturas. Pero quizá obtengamos mejores resultados al examinar lo indio y lo blanco a las luces, ya no de un punto de vista excesivamente nivelador de la economía o de la sociología, sino como una oposición entre dos estilos de pensar.

Tuve una experiencia directa de esta oposición cuando visité la localidad de Chipayas, en la zona de Carangas. En esa ocasión el brujo, Huarachi, nos llevó a su choza. Esta era cilíndrica y tenía el techo en forma de cúpula. Un integrante de nuestro grupo preguntó al brujo el motivo por el cual ellos construían las chozas en esa forma [fig.16]. El brujo iba a responder, pero aquél se anticipó y dijo que, seguramente se debía a que en la zona había mucho viento, y que por lo tanto una casa circular era más abrigada porque ofrecía menos resistencia al mismo. El brujo asintió. Se diría que confirmaba la opinión. Nuestro acompañante había formulado una *causa* que se superponía al objeto, la choza circular, y es más, vio esto último en el plano de la solución correcta.

Ahora bien, ¿la actitud del brujo se debía a que él estaba realmente de acuerdo y que aceptaba que fuera ésa la causa y no otra? La verdad parece ser muy otra. Ponce Sangines ha realizado excavaciones en Huancarani y había comprobado que esa misma cultura, a la cual pertenecen los chipayas, construía desde hace mil quinientos años las chozas de la misma manera. Le llamaba la atención la persistencia de ese tipo de construc-



Fig. 16.- Chozas en planta circular de los chipayas, Bolivia. (Fotografía del autor).

ción⁽¹⁾. Según esto, el motivo de la construcción circular no se debía a una razón de utilidad, sino que, sin más, era tradicional, o sea que tenía raíces irracionales. Si hubiéramos apremiado al brujo, quizá habría respondido que "es costumbre", con lo cual tampoco habría dicho nada sino que simplemente habría ocultado ante el preguntón, el hecho irracional de construir chozas circulares. Está diciendo, en verdad, que su cultura no se detiene en causas, sino en un mundo que es así, como el *ucamahua* de Choque.

1.— PONCE SANGINES, Carlos: *Importancia de la cuenca paceña en el período precolombino*. (En *Rev. Khana*, año XI, vol. 11, N° 39. La Paz, 1967. Pág. 210).

Ahora bien, ¿qué distancia media entre ver el *así* y ver *causas*? Desde el punto de vista de Jung podría considerarse lo primero como una consecuencia del *concretismo* del mundo primitivo, ya que, como dice este autor, "el pensar del primitivo carece de independencia desembarazada" ⁽²⁾. Pero cabe hacer notar que la "independencia desembarazada" condujo en el caso mencionado a crear causas donde no son necesarias. ¿Se puede considerar como saludable y evolucionada esta insistencia un poco obsesiva en ver causas? Además, si las causas obseden, ¿no será porque el *concretismo* se da en una forma inferior e inmadura entre nosotros y que, por lo tanto, es mucho más evolucionado en el indígena? ¿Es que pueden haber formas superiores de concretismo al cual no se llega como civilizado? Pensemos que, en tanto el concretismo consiste en estar "siempre a remolque de la percepción", esto mismo, la percepción, que comprende el *así* de la realidad puede abrir dos caminos: o se inventan causas y, por consiguiente, se tergiversa o se simplifica excesivamente la realidad, o, como en el caso del indígena, lo concreto se convierte en *presencia* del *así* de las cosas y, por consiguiente, se crea la apertura hacia un camino interior, ese mismo que no se resuelve con abstracciones, ni con causas y por el cual se canaliza un fuerte afán de salvación.

Pero ni aun mismo la abstracción se logra, si no es por esa misma senda interior, que arranca de una presencia concreta del mundo. La geometría de Euclides.

2.— *Tipos psicológicos*, ya citado. Pág. 212, tomo II.

aparecida en la época helenística, o sea en la decadencia griega, no fue una abstracción sino después de haber sido durante varios siglos, desde la época de Pitágoras, un medio para canalizar una forma de salvación, que partía de un *así* del mundo. En ese sentido, Euclides no supera a Pitágoras, sino que es el representante de la deflación de una actitud mística. Como el concretismo acepta la *presencia* de un mundo que *así* es, constituye el punto de arranque inalienable para lograr la salvación, siquiera en cuanto diferencia lo humano de lo que no lo es. Debió ser la actitud primordial que diferenció al hombre de Neanderthal del animal. La ciencia en sí, como sistema de abstracciones, no es más que el epílogo de dicha diferenciación y que entronca, por agotamiento, nuevamente con el animal, aunque en un plano superior si seguimos a Ibarra Grasso ⁽³⁾. Se advierte esto en la forma como se esgrime la ciencia a nivel popular en el mundo occidental, especialmente en lo que constituye la postrimería de dicho mundo, en el ámbito norteamericano, donde a través de un autor como Gordon Childe, recupera el nivel primario del animal que quiere sobrevivir.

Esto último coincide con una experiencia, si bien subjetiva, pero no menos cierta, que se recoge en el trabajo de campo en el altiplano. Ahí se tiene la sensación de que el hombre de clase media ciudadana, ya sea de Oruro o de Buenos Aires, vive sometido a reflejos mucho más

3.— Esto se desprende de su concepción de las razas. Las clasifica en dos grupos, H. y F. y a su vez cada uno tiene 8 divisiones. El octavo es un "nuevo renacimiento" del tipo primero, aunque superado. 1967, pág. 69.

biológicos o animales, aun cuando pareciera disponer libremente de abstracciones y causas, que las que uno observa en el indígena, aunque se trate de un brujo como Huarachi, perteneciente a la antiquísima cultura de los uru-chipayas. Baste recordar, sólo al pasar, la cortesía aymara, la actitud circunspecta de los funcionarios indígenas, ese extraño aire de honorabilidad que tenían los chipayas cuando les inquiríamos los datos.

Es probable que cuando Jung formula la oposición entre concretismo y abstracción, hace una concesión a una supuesta ganancia acuñada por el europeo⁽⁴⁾. ¿Es que el mundo europeo, circunscripto a Francia, Inglaterra y Alemania y también Italia, vive realmente un mundo de abstracciones, de causas y efectos, y de ninguna manera un mundo que así es?

El pensamiento occidental parece estar acosado por un miedo a perder el sentido de la acción y del progreso, y teme caer en la invaginación. No de otra manera se entiende ese pregonar contradictorio de un Gusdorf sobre la ausencia de domicilio en el mundo moderno, el pensamiento de Eliade sobre la irremediable falta de sacralidad del trabajo cotidiano en el mundo actual, o la pomposa afirmación de la inmersión del ser en el tiempo de un Heidegger. Cuando Jung, por ejemplo, define el sí-

4.— Dijo LEVI-STRAUSS en un reportaje que "el pensamiento humano no es manifiesto nunca en absoluto o, sino, siempre en relación con cierto número de constricciones que son en primer lugar constricciones externas". (Lévi-Strauss, Ricoeur, Paci, Verstraeten y otros: *Problemas del estructuralismo*. Editorial Universitaria de Córdoba, 1967. Pág. 189).

mismo como algo que objetivamente *me vive* frente a un subjetivo *yo vivo*, para hacer notar la importancia que este proceso tiene para la integración de la psique, en cambio un Henderson, discípulo de él, esquematiza prejuiciosamente la idea y señala que los navajos, por ejemplo, hacen sus ritos a los efectos de lograr "un estado de *reposo permanente* donde los dos aspectos contradictorios de la naturaleza humana encuentran su equilibrio"⁽⁵⁾. Evidentemente Henderson ha rebajado el valor del concepto. El *sí-mismo* es visto por él como un simple *reposo permanente*. ¿Será un *reposo* que no se permite vivir el europeo? Si así fuera, el mundo primitivo es utilizado para hacer una crítica social.

Porque cuando Choque pedía la *nayrajja*, evidentemente lograba un punto de reposo, pero éste era tomado en términos de un *me vive* y no *yo vivo*. Choque hacía algo que el occidental medio no hace ni, según parece, debe hacer. ¿Por qué? Aquí caben dos observaciones, una es la de que existe un evidente temor a que los beneficios elaborados por un largo esfuerzo de la élite burguesa occidental durante ciento cincuenta años, sean despilfarrados por una *masa* que ella trata de desconocer, y la otra es la de que la tensión vital que requiere mantener esos beneficios ha llegado a su límite, según el cual el europeo está tanteando ahora la posibilidad contraria de recurrir a un pensamiento salvacionista, pero carece de formas vitales para asumirlo. Sólo por eso ve

5.— JUNG, VON FRANZ, HENDERSON, JACOBI, JAFFRE: *L'homme et ses symboles*, Paris, 1964. Pág. 114.

lo contrario como una regresión uterina. El desconocimiento de Jung en materia de mentalidad primitiva, por ejemplo, como ya lo denunciara Radin,⁶⁾ es una prueba de la ausencia de una comprensión que se da naturalmente en el occidental frente a lo que nos aflige en Sudamérica. Es curioso además que el pensar occidental se base, en gran medida, y más en estos momentos, en una supuesta exaltación de la evolución del hombre, que, como en el caso de Neumann, cuando habla de los cinco mil años de conciencia, no hace en el fondo sino la defensa de un estado de cosas.

El miedo a la invaginación, que denuncia el pensamiento occidental, responde al miedo de perder las ganancias de una revolución industrial. Por eso existe el temor de emprender un camino inverso al de las cosas, y tocar un límite en donde la materia y la anti-materia se alternan, en donde el hombre se encuentra con su experiencia de ser puro hombre. De ahí las jerarquías de evolución psicológica, que va del *concretismo* a la *abstracción*, o el afán de sustraer el *domicilio* en el mundo, o el planteo de una absorción del hombre por el tiempo. Pero no puede haber hombre, ni siquiera objetos, si no hay un margen de seguridad interna que lo *domicilie* a éste en el mundo para sustraerlo a los acontecimientos. Le falta al occidental una fuente seminal que le brinde di-

6.— Hace notar que en el hombre occidental existe un preconceito inconsciente de que falta en el primitivo la diferenciación y la integración. (*El hombre primitivo como filósofo*. Ed. Eudeba. Buenos Aires, 1960. Pág. 88 y 89).

cha seguridad, siquiera ésa que le hace decir a un indígena "es costumbre", y no importarle las causas.

La prueba de la crisis occidental está en que Hartman plantea el concepto de lo transinteligible, como una zona en la cual se dan los límites del conocimiento. Con ello abre el camino de la mutación hacia el contrario, pero carece lamentablemente de la fe necesaria para poder prever una superación de la contradicción, a nivel del *así* del mundo.

Pensemos sólo que la Reforma en el norte de Europa significó revitalizar la religión a nivel del estilo de vida nórdico, y que esta misma apuntaba a restituir el *así* del mundo, o sea a adquirir las bases tradicionales a partir de las cuales recién podía adquirir sentido la abstracción de una ciencia. No se puede explicar la actitud científica del europeo sin tomar en cuenta el drenaje religioso sufrido por él durante siglos. La élite europea no cree en religión, pero no puede pensar muy lejos de la masa en tanto ésta ha estabilizado una visión coherente de un mundo que *así es*. Sólo sobre esta base cabe la experiencia de la abstracción, incluso cuando ésta se esmera en demostrar en nombre de las soluciones el fracaso de la aceptación de un mundo que se da en términos de salvación o sea de un simple *así es* religioso.

Todo conduce a pensar que no puede darse una cultura en términos de meras abstracciones con esquemas que apunten exclusivamente a soluciones, sin tener asimismo grandes faces donde el mundo es aceptado en su simple *así es* con vistas a la salvación. Si así fuera, el problema no radicaría, en América, sólo en el indígena,

sino también, en el ciudadano. ¿Será que nuestra crisis consiste en un desarrollo macromegálico del sistema de abstracciones y un déficit casi infantil de su opuesto: la visión concreta de un mundo que *así se da*?

Aquella vez en Carangas, habría sido muy difícil, para cualquier integrante del grupo, aceptar el mundo sin causas del brujo Huarachi. La ausencia de abstracciones del mundo indígena, conduce, como es natural, a poblarlo de contradicciones, y eso choca al monismo racional que exige todo ciudadano medio. Existe por parte de este último un voluntarismo del cual carece el indígena. Y una voluntad orientada hacia la acción se disuelve si llega a tomar en cuenta la contradicción.

Podríamos esquematizar esta oposición, diciendo que el indígena rechaza el principio lógico del tercero excluido de Aristóteles, mientras que el ciudadano lo acepta. Cuando Apaza Rimachi nos decía que nos criaba simultáneamente el *Achachila* o abuelo y la *huak'a*, se contradecía con un desparpajo envidiable. Con el mismo desparpajo afirmaría que una montaña es un *achachila* o abuelo. Porque entre el juicio "la montaña es de piedra" y su contradictorio "La montaña no es de piedra", no niega a ninguno, sino que acepta a ambos como verdaderos y se queda con el tercero excluido: "la montaña es un abuelo".

Ahora bien, la aceptación o el rechazo del tercero, no es sólo un problema lógico, sino ante todo vital, y además, cultural. Detrás del problema del tercero excluido está el pensamiento público del hombre medio occidental, que rechazaba una inteligencia contemplativa y se

adhiera a una inteligencia práctica, como diría Scheler, y está la necesidad de actuar, en suma, ese voluntarismo propio de una clase media progresista. Porque en el caso de que el ciudadano medio aceptara la tercera posibilidad, la de que un objeto de piedra sea además un abuelo, perdería su objetividad, y con ello el sentido de la libertad, tan volcada sobre objetos exteriores, y se sentiría sometido a una comunidad excesivamente reglamentada por la etiqueta. Y es más. Tomaría estado público la verdadera faz de su existencia, esa de que no siempre excluye al tercero, sino que también lo acepta en su vida cotidiana, en esa zona donde, en Buenos Aires, se mueve la opinión, el hogar, el amor, el lunfardo, el tango o la mitología diaria. ¿Es que América está constituida sobre el principio de la tercera posibilidad? Algo se advierte de esto en Guaman Poma, o sea ya en los primeros años de la conquista, aunque por motivos diferentes al del ciudadano.

Guaman Poma había sido un funcionario de la administración española en el Perú. Sus padres eran probablemente indígenas y vivía aun en el hábitat, aunque bastante descalabrado, de sus antepasados precolombinos. Dice escribir su crónica para mostrar la historia de su gente y para denunciar además los abusos de los conquistadores, pero, como no cuenta con otras argumentaciones que no sean las tradicionales de su tierra, manifiesta una hibridez notable. No puede impedir que su pensamiento indígena aparezca en forma evidente a través de todo el escrito.

Una prueba de ello lo constituye el sentido progresis-

ta que imprime a su leyenda de las cuatro edades. Ya vimos que en los relatos más primitivos, especialmente los de Meso-América, dicha leyenda nunca es concebida como una progresiva evolución de la humanidad, las cuales son destruidas por motivos religiosos.

La palabra en el mundo primitivo es un fluido mágico, que está cargado de *mana* y supone sabiduría. Entre los aztecas se representaba la palabra como una voluta de humo, para hacer notar el discurso sagrado de algún personaje. El mismo Guaman Poma, dibuja como una voluta el rezo católico de algunos personajes.

Además, la quinta humanidad no muestra en los mitos un perfeccionamiento técnico frente a las cuatro anteriores, sino un grado mayor de integración y de sabiduría que los asemejaba a la divinidad, y de ahí entonces el episodio según el cual ésta debía cegarlos para no que vean demasiado.

El mismo Huarachi, cuando me relataba la creación del mundo según los chipayas, no hacía diferencias entre la primera generación de los *chullpas* y la segunda de los chipayas, sino que entre ambas mediaba simplemente el bautismo. No había entonces progreso de una edad a otra, sino simplemente una mayor sabiduría.

Pero, ¿de dónde proviene entonces el concepto del progreso que esgrime Guaman Poma? Se debió seguramente a ese "racionalismo incipiente" que atribuye Imbelloni a los conquistadores del 1600 influidos por el Renacimiento que invade a España. Este lleva al consiguiente *euhemerismo*, según el cual se interpretan los hechos históricos a la luz de la conciencia y se descarta por con-

siguiente toda explicación irracional o mítica.⁽⁷⁾ Recordemos cómo el cronista español Montesinos convierte a Manco Capac en un caudillo maligno que maquina su política con un racionalismo envidiable, como sólo lo pudiera hacer un francés de la época de Richelieu.

Por otra parte el concepto del progreso responde a un esquematismo elemental. Se limita a tomar en cuenta la acumulación cuantitativa de objetos que le sirve de pauta para una concepción de la historia, según la cual el pasado consistirá en la ausencia de dichos objetos, y el futuro en un incremento de los mismos. Este esquematismo permite que una mentalidad no desarrollada intelectualmente como la de Guaman Poma pueda esgrimirlo sin más. Sólo por eso las cuatro edades están concebidas como un progreso en el sentido del iluminismo francés.

Pero su pensamiento sigue siendo en el fondo profundamente indígena. Cumple minuciosamente con todo el saber introducido por los conquistadores, porque cita la Biblia, habla de la redondez de la tierra, simula ser un buen católico, y dice horrores de los ídolos porque a través de ellos hablaba el demonio. Pero cuando dibuja al dios católico lo representa como un anciano barbudo que levanta los brazos y de sus manos salen el sol y la luna. ¿Es que el dios está generando los opuestos? Además en la base del dibujo agrega cuatro pequeños animalitos que caminan de derecha a izquierda [fig. 17]. ¿Será re-

7.— En *Pachakuti* IX, ya citado. Pág. 267.



Fig. 17.- La Creación del mundo según Guaman Poma.

miniscencia del *amutaña* aymara con los cuatro pétalos de la flor cósmica?⁽⁸⁾

Cuando traza el mapa del Perú dibuja un gran óvalo donde distribuye los detalles geográficos tal como se solía hacer con los mapas europeos de la época, pero en el centro coloca cuatro parejas distribuidas hacia los cuatro puntos cardinales. Cuando al principio de su Crónica representa la Santísima Trinidad, agrega la Virgen María en la parte inferior, como si segregara la tierra. Además, coloca al Padre a la derecha, el Cristo a la izquierda, y arriba la paloma. ¿No será una cuaternidad del tipo de 3 más 1 como la que utilizaba Apaza Rimachi?⁽⁹⁾ En la representación de la ciudad de Potosí coloca arriba el emblema de la ciudad, sostenido por cuatro personajes.⁽¹⁰⁾ Son curiosas además las series rítmicas que le sirven de principio de organización para relatar, por ejemplo, las formas de enterrar a los muertos en el Perú, ya que no puede evitar la división en cuatro zonas de los incas. Pero el resabio indígena se da incluso en la falta de lucidez y de coordinación sintáctica del texto. Es natural entonces que un magnífico investigador como Ramiro Condarco exclame perentoriamente que Guaman Poma "no tuvo la posibilidad de entrenar por lo menos medianamente sus facultades discursivas".⁽¹¹⁾

8.— GUAMAN POMA, op. cit. F. 910.

9.— Ibidem. F. 2.

10.— Ibidem. F. 1157.

11.— CONDARCO MORALES, Ramiro: *Protohistoria andina, Propedéutica*. (Ed. Universidad Técnica de Oruro). Oruro, 1967. Pág. 297.

Condarco tiene razón, pero su punto de vista es propio de Occidente. Guaman Poma sufre la limitación de no poder ser objetivo, y ésta es la causa principal de la extraña índole de su manuscrito. Pero ¿no será que esta incapacidad se debe a que la real cualidad de su pensar es otra? Es más, ¿será que nosotros sufrimos también una limitación, aunque inversa, la de la objetividad, o sea de requerir siempre una crónica instalada como objeto discursivo y parlante?

Hay entre nosotros y Guaman Poma como una diferente concepción de la palabra. La nuestra es informativa e impersonal, y encierra realmente todo lo que se quiere decir, es en suma una palabra-objeto. Pero la de Guaman Poma se dibuja con una voluta, porque todavía se desplaza sobre la oposición desgarrada entre divinidades innombrables, como lo prueba el mesianismo que alienta a lo largo de toda su crónica. Se diría que su pensamiento indígena no requería una crónica, sino que habría bastado con los dibujos, o con una acción como la de Túpac Amaru.

Pareciera que la diferencia entre Guaman Poma y un cronista español como, por ejemplo, Montesinos, puede verse de dos maneras: o aquél es inferior a éste, o uno y otro utilizan dos estilos de pensar que, en el caso de Guaman Poma, por imitar demasiado a los conquistadores, no logra dar de sí lo mejor del pensar indígena. Si fuera así, cabe señalar que habría dos líneas de pensar en Sudamérica, una que va desde Guaman Poma hasta Apaza Rimachi pasando por Huarachi, y que analizamos en los capítulos anteriores, y otro pensar que pertenece a América desde la época de la conquista hasta hoy en día, y que encuentra en la ciudad sudamericana su

máximo baluarte. Este último excluye la tercera posibilidad, aquél, en cambio, la incluye.

Ahora bien, el hecho de tomar en cuenta una escisión en las formas de pensar no habrá de causar extrañeza. Al fin de cuentas se trata del mismo fenómeno como cuando Jung distingue entre introvertidos y extrvertidos y denuncia que la vida occidental estaba montada sobre un ideal de tipo extrvertido y que el introvertido era considerado como negativo e insocial.⁽¹²⁾

Otro tanto hace Ibarra Grasso quien plantea una nueva clasificación de las razas en dos grupos signados según las letras H y F. Señala en un pasaje interesante de su trabajo que los antropólogos son siempre del tipo H y que, por lo tanto, todos los ejemplos que ellos fotografían y publican son siempre del mismo tipo, lo cual no impide hablar de la existencia de un tipo F.

Por eso, si distinguimos dos estilos de pensar, no se debe sólo a una dicotomía fácil, sino a la probable exclusión de uno de ellos, debido a que nuestra cultura lo segrega por inepto, quizá porque perjudica la actividad que se debe enfrentar en la vida ciudadana.

Aceptemos entonces la hipótesis, aunque sin hacer una correlación con clasificaciones citadas, que, frente a un pensar como el nuestro, se da un pensar indígena, y que ambos coexisten en Sudamérica. Y es más, pensemos que la supuesta ingenuidad, y que el primitivismo que atribuimos a un Guaman Poma se debe seguramente a que en el fondo rechazamos un tipo de pensar como el suyo. Ahora bien, ¿en qué medida se continúa ese pensar en nuestro pueblo, y cuál es, además, su verdadera índole?

12.— Tipos psicológicos, ya citado.

12.— PENSAMIENTO POPULAR

EL PROBLEMA DE LO INDIGENA como estilo de pensar —tal como lo tratamos hasta ahora— asume en América dos aspectos. Por una parte, puede estar vinculado a un grupo étnico con lo cual se relaciona con siete millones de indios según la estadística dada por Rosenblat. ⁽¹⁾ Pero, por otra, cabe tomar en cuenta una población así llamada criolla, la cual ya sea por su físico o ya sea por su estilo de vida se vincula de alguna manera con la primera. Esta última trasciende los siete millones de habitantes y abarca una cantidad mucho mayor y llega, por lo tanto, al centro mismo de la gran ciudad. Lo que se ha dado en llamar *cabecita negra* en Argentina, *roto* en Chile o *cholo* en Bolivia y Perú, no tiene una vinculación directa con el mundo indígena, pero sobrelleva de alguna manera características que vienen arrastrando de un lejano pasado, las cuales, en momentos dados, le sirven a esa masa de cohesión política, social y cultural en oposición abierta a peculiaridades netamente occidentales.

1.— ROSENBLAT, Angel: *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires, 1954. 2 vol.

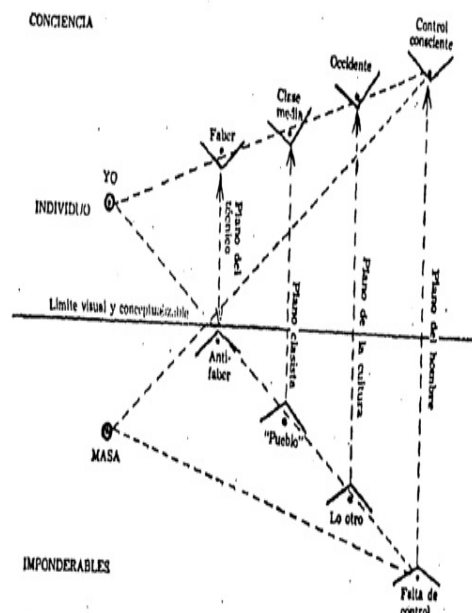


Gráfico N° 5.- Los cuatro planos de contradicción sobre los cuales se desplazan las afirmaciones científicas, especialmente las sociológicas.

Se trata de esa población que, por ejemplo, describe Lewis en "Los hijos de Sánchez", la cual es presentada como una población política, social y económicamente disponible, segregada a su vez de un estilo de vida de clase media ⁽²⁾. Es también la población considerada por la sociología argentina como resultante de una migración interna que, en momentos dados, en cuanto se incorpora a la gran ciudad, se aglutina, por ejemplo, en el peronismo, y da muestras de una fuerte cohesión inter-

2.— LEWIS, Oscar: *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*. (Ed. Joaquín Moritz). México, 1968.

na.⁽³⁾ Al tomar en cuenta esta población se trasciende evidentemente lo indígena y se pasa a considerar la característica propia del así llamado "pueblo americano".

¿Qué pasa con este pueblo? ¿Se da en él un pensar similar al indígena? O mejor ¿nos sirve lo observado hasta ahora para comprenderlo? Examinaremos un diálogo que grabé hace dos años en lo suburbios de Buenos Aires. En esa oportunidad conversaban dos criollos, uno, un folklorista jujeño y otro, un campesino entrerriano de 77 años. El alcohol había incrementado un estilo de pensar, basado en una tonalidad afectiva y comprometía a sus interlocutores en mayor medida de lo acostumbrado a raíz de determinados temas. Flotaba, ante todo, en el diálogo una desazón, que se advertía en frases como "Nosotros somos una gran familia", "Nosotros estamos compuestos por una familia criolla". "Estamos hablando todos amigablemente" o que "todos somos hermanos". Pero, cierta disposición analítica, seguramente impuesta por la vida que ambos habían llevado en la gran ciudad, destruía la posibilidad de la afirmación de un concepto de una unidad. Fue así que decían: "Puede preguntarme cómo es Jujuy, cómo es Salta, el señor cómo es Entre Ríos. Aquí el señor que nació en Buenos Aires, cómo es Buenos Aires". Y se agregaba a esto: "El señor es hijo de un criollo, lo mismo que yo soy hijo de gallego, también soy buen criollo". Pero esta actitud analítica no calmaba la desazón. Asomaban entonces referencias

3.— GRACIARENA, Jorge: *Poder y Clases sociales en el desarrollo de América Latina*. (Ed. Paidós) Buenos Aires, 1967. Pág. 107 y ss.

ásperas dirigidas a la ciudad: "¿Cómo (un pueblerito) se va a dar con un campesino como nosotros?" o "Cuando vine de Entre Ríos no sabía p'ande iba a agarrar". Esto mismo culminaba a veces en aquello de "la persona con que yo me doy me parece que yo no tengo diferencias".

Pero el afán de unidad traducida en una comunidad salvadora no se lograba y era inútil que se dijera "Nuestra familia argentina es una sola, tenemos que pensar que estamos cobijados todos bajo nuestra azul y blanca". "Hay extranjeros nobles que vienen a convivir con nosotros", "Nosotros tenemos solamente un corazón, no tenemos dos", o "Toda esa grandeza de nuestra patria está formada por nuestros antepasados grandes". La desazón original se resolvía en el sentimiento de una ausencia total de comunidad y era inútil que hicieran referencia a los "antepasados grandes" o a "la azul y blanca". ¿Esto último expresaba comunidad o, más bien, obligaba a nivel de un objeto a reprimir un pensar emocional enredado con un prócer que, precisamente, movilizaba la posibilidad de un pensamiento y una actitud contraria al de los criollos? Y, si esto fuera así, ¿cuál sería el pensamiento de estos últimos? Evidentemente, la comunidad buscada debía darse en otros términos que, ningún análisis ni símbolo concreto podía cumplimentar. ¿Es que debía expresarse, ya no en términos visuales, de saliencia, sino en términos interiores, de entrancia? ¿Buscaban solapadamente una unidad que los salvara y rechazaban en lo profundo ese telón de soluciones que les ofrecía la ciudad? Es indudable que alentaba en ellos un afán de salvación que se da a nivel diario, en ese plano

menor de estar expuesto al sufrimiento o al placer, ahí donde asoma el miedo, o donde se debe ser valiente para no sucumbir. Estaban, en suma, al borde del así de la realidad, del *ucamawa* de Choque y con una misma apertura hacia extremos innombrables. Y es curioso cómo incluso aceptaban, resignadamente, su derrota. Se diría que sabían que era inútil que manotearan para comprender ese pequeño margen de salvación que el medio ambiente y la cultura oficial o, mejor dicho, la nación, en ningún momento les podía ofrecer. ¿Sobrellevaban éstos un estilo de pensar opuesto al del ciudadano o se mantenían en un evidente y simple atraso?

Para ver esto es importante despejar el prejuicio acuñado por la actitud así llamada científica que no tiende a ver el problema como lo venimos exponiendo hasta aquí. El prejuicio se manifiesta con toda evidencia en la sociología como, por ejemplo, cuando nuestros sociólogos están empeñados en demostrar que hay una "transición" de una sociedad tradicional hacia una sociedad industrial. La sociedad industrial, según ellos, esgrime racionalidad, la tradicional, afectividad. En esa racionalidad entra una ciencia con conceptos abstractos que todo el mundo puede utilizar, una libertad, o decisión deliberativa, en el sentido de que se puede elegir el destino y, esto mismo volcado en una especie de magnificación del concepto de voluntad.⁽⁴⁾ La voluntad, o sea el esfuerzo cotidiano personal es el que habrá de resolver

4.— GERMANI, Gino: *Política y sociedad en una época de transición*. (Ed. Paidós). Buenos Aires, 1968. Pág. 154 y ss.

todos los problemas. Se sabe lo que se quiere, lo que se decide, se tiene injerencia en la voluntad general, más aun, en el caso de que así no fuera, en el día de mañana ello será posible. Media en todo esto la idea de una humanidad que progresa en un sentido acumulativo, adocenando libertades, objetos y puliendo cada vez más las actitudes racionales. Frente a esto es natural que dos criollos como los mencionados más arriba resultan pasivos, por cuanto no ejercen su voluntad para mejorar sus condiciones de vida y, en vez de utilizar abstracciones y adoptar actitudes impersonales, se enredan en una realidad tomada simplemente como un así, con lo cual carecen de "decisiones deliberativas", o recurren a "*decisiones prescriptas*" y están sumidos en una gran desazón que los lleva a no participar del progreso. Gino Germani advierte, incluso, que una sociedad industrial exige una creciente capacidad de "autodeterminación" y, además, "elevar el poder de su razón frente a la aceptación irreflexiva de los dictados de la tradición y del pasado".⁽⁵⁾ Pero todo esto es demasiado simple. Veamos por qué.

La actitud del sociólogo se desplaza sobre cuatro grandes planos de contradicción. El primero resulta de afirmar que existe una transición de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Para decir esto es preciso emplear un criterio de utilidad que, unido a la estadística, tiende a nivelar el aporte profundo que cada habitante hace al criterio de vida de su sociedad. Y, además,

5.— *Ibidem*, pág. 312.

debe nivelar también cualquier contradicción que exista en la sociedad en estudio. Incorre entonces en una estricta simplificación de la realidad aunque cumple, como es evidente, con el sentido común que la clase media, a la cual pertenece el sociólogo, tiene respecto a la evolución social. Esto mismo, elevado a criterio científico, implica descartar toda clase de imponderables y ganar así una evidencia a costa del desplazamiento a un segundo plano del elemento contradictorio.

Y no podría ser de otra manera. Método y rigor racional tienen que basarse sobre lo que es captado a plena luz de la conciencia, de tal modo que la actitud científica aplicada a la sociedad, escamotea naturalmente cualquier contradicción. Pero un criterio científico utilizado de esta manera sólo sirve para realizar un diagnóstico sociológico a nivel de clase, obsesado ante la idea de que el futuro mundial, que en el fondo es remedado a Estados Unidos, habrá de volcarse sobre una racionalidad absoluta de una sociedad industrial.

La segunda contradicción es la consecuencia de la primera y corresponde a que el sociólogo, en tanto integra la clase media, enfrenta, en el caso argentino, al peronismo, con lo cual se halla segregado aquél de su hábitat en términos totalmente opuestos al pueblo americano. Se advierte esto en el ideal de clase que resume Graciarena cuando le atribuye a ésta el empleo frugal del ingreso, el ahorro, la búsqueda de ventajas materiales, la innovación, la racionalización y el desarrollismo ⁽⁶⁾.

6.— GRACIARENA, op. cit. Págs. 146 y 192.

Se trata de un credo propio de una estructura cultural que se presenta en términos de impermeabilidad, y cuyos orígenes datan de la iniciación de la edad contemporánea, desde donde ha ejercido directa o indirectamente el poder en cierta parte del mundo, de tal modo que mucho más que una clase, pareciera una cultura de ciudad, como la llamara ya así en mi libro "América Profunda" de acuerdo con términos empleados por Mumford. La clase media nace en términos de estructura cultural a fines de la Edad Media europea y se diferencia de las anteriores en la misma medida como bosquimanos se distinguen de pigmeos, hasta el punto de lograr, como el mismo Graciarena indica, una rigidez notable respecto a otras clases, especialmente ante la del así llamado "pueblo americano".

Por eso, como la sociología no puede tomar en cuenta la verdadera contradicción que vive una clase media en Sudamérica, por ejemplo, la manera como se estrella contra la espesa estructura biológica del peronismo, es inútil que convierta a los integrantes de este credo en una simple "mano de obra disponible", o en un "proletariado rural" que migra a la ciudad, o trate de explicar porqué después de 1930, a raíz precisamente del gobierno anterior de inmigración, logra ser aglutinado, al poco tiempo, en torno a una figura carismática. Es natural que la voluntad de acción del peronismo por ejemplo, surgido de una disponibilidad política, constituye un fenómeno evidentemente "paradojal", como se ve obligado a señalar el mismo Gino Germani, pero que no logra ser suficientemente "explicado" desde el ángulo científico,

sino sólo a modo de una simple descripción. Es la contradicción natural en la cual incurren nuestros científicos sudamericanos por cuanto emplean una ciencia que no ha brotado de la misma realidad que los circunda⁽⁷⁾. La tercera contradicción se debe a la profunda identificación de la clase media con la así llamada cultura occidental, en tanto ésta proclama a aquélla como una forma universal de vida y que tiene su asiento principal en Europa, y cuya extremidad más activa está representada en Estados Unidos. Pensemos sólo que, en virtud de la impermeabilidad de dicha clase se generaron las contradicciones en las cuales se debate la humanidad actual, de tal modo que ha llevado, por ejemplo, en el caso de Viet-nam, a una evidente, aunque aparente escisión: en el norte una clase media izquierdizante y en el sur otra de derecha, ambas como dos partes de una misma cultura basada en objetos, fácilmente asimilable, por otra parte, por países tradicionalmente no occidentales⁽⁸⁾.

Pero la cuarta contradicción es la más dramática. Yace, primordialmente en las pretensiones de "ciencia" con que se expresa el ideario de dicha clase. Se debe, en gran medida, al margen visual en el cual se desempeña el occidental cuyo quehacer cultural y estilo de vida exige la exaltación de la conciencia, a raíz de la estructura liberal de la cual ha brotado. El individualismo liberal, nacido en las grandes ciudades europeas, cuyo concep-

to de libertad radica primordialmente en la libre disposición de propiedades, magnifica una cultura consciente que rechaza los ámbitos de ilucidez que la marginan, especialmente si éstos quieren cuestionar la tenencia de propiedades. No se entiende la experiencia histórica de Occidente, si no se toma en cuenta este monopolio de la conciencia sobre la cual había basado su revolución industrial. Aún el mismo marxismo es un ensayo importante en el sentido de crear una modificación del estado de cosas, pero sólo a nivel de estricta conciencia, con lo cual pierde su verdadera trascendencia revolucionaria. No pasa de ser una ideología para una clase media destacada. Porque por este lado, el marxismo entra también en el orgullo bastante "burgués" de un Neumann, quien habla de la conciencia adquirida por la humanidad en los últimos cinco mil años de historia, pero sostenido por el concepto de libertad a nivel de propiedad, creado por Occidente.

Las cuatro contradicciones, como ser la actitud técnica, la de la clase, la de Occidente y la de la racionalidad, estabilizan el estado de segregación de la clase media respecto a América, y es inútil que los sociólogos de dicha extracción traten de superar el problema con el mesianismo del desarrollo. El pueblo americano es visto por ello siempre como una causa del serio relajamiento de los ideales enunciados más arriba por Graciarena. Sin embargo, el estado de segregación la lleva a mantener una actitud parasitaria también en otros órdenes, porque aunque adopte actitudes de oposición ante la élite, en realidad la requiere constantemente para crear de-

7.— GERMANI, op. cit. Págs. 291 y 292.

8.— En mi trabajo anterior, *América Profunda* (1962) dedico un capítulo (págs. 112 a 156) para demostrar la estrecha vinculación entre civilización occidental, clase media y la producción de objetos.

terminadas fuentes de trabajo, o sostener un parasitismo también cultural, como en el caso de imitar y alimentar a través del profesorado a próceres con los cuales no ha tenido nada que ver. La clase media es estéril y por eso ejerce sobre el resto de América, ya se trate de su ala izquierda o derecha, una especie de imperialismo cultural y económico, en cuanto pretende convertir el continente a eso que Graciarena denomina el credo pedagógico, consistente en el aseo, el logro, la eficiencia y la racionalidad. Pero su estado de segregación, su impermeabilidad frente a América y el esquematismo de su cultura de objetos, lleva al fracaso al Che Guevara en Bolivia, o a que la Unión cívica Radical sea desplazada constantemente del poder. Un paso más y podríamos hablar de una crisis de un estilo de vida. ¿Será la misma crisis cuando decía el criollo que no sabía "p'ande viá agarrar"? ¿En qué sentido afirmaba el otro, un poco lacónicamente "somos todos una gran familia"? O, mejor ¿por qué en el fondo no creía que realmente hubiera una gran familia? La impermeabilidad de la clase media con respecto al pueblo americano, se advierte primordialmente en el juicio con que todo integrante de la misma juzga a dicho pueblo.

Se puede rastrear históricamente la frontera donde se rozan los dos estilos de vida, donde se da el pueblo por un lado y la clase media por el otro, pero no sólo como distintos niveles económicos sino como distintos estilos de pensar. Eso se advierte por ejemplo en ese controvertido exabrupto histórico que representó Rosas, cuya máxima expresión se dio cuando firmaba los documen-

tos públicos con frases como: "Viva la Santa Federación y mueran los salvajes e inmundos unitarios". Se trataba de una afirmación gruesa que evidentemente se habría de estrellar contra esta otra afirmación de Urquiza, cuando en la misma época se refiere a la "ausencia de los hábitos legales del pueblo".

Pero la frase de Rosas canalizaba ese margen de entranca del pueblo que lo apoyaba, porque él era un caudillo con una personalidad carismática que, de alguna manera, se entrelazaba con la realidad que vivía el pueblo, en cuanto éste requiere estar amparado cotidianamente, y sentirse acompañado en ese punto donde la salvación era más importante que una solución. Respondía a un clima vivido por el pueblo, donde la solución se apareaba a una salvación en términos de 'domicilio', ante una apertura natural al temor ante lo innombrable. Era la posición contraria de los unitarios. La actitud de éstos no era emocional sino por encubrimiento, y detentaban un mundo de abstracciones e inteligencia disponible, receptiva, que jugaba la necesidad de un mundo consciente, y la superación consiguiente de un juego menor entre el cotidiano ir y venir de lo fasto y nefasto, porque esto tendía a ser de "mal gusto", como lo aconseja Mitre llevado por el criterio francés.

Pero, es curioso que unitarios y federales, aquéllos por apresurados y éstos por reacción, desencajen la unidad biológica de la psique argentina. Crean el estado de cosas señaladas que culmina en el diálogo de los criollos ya comentado. Estos, evidentemente, eran víctimas de una sociedad a su vez excesivamente apremiada, afecta-

da por una supuesta transición hacia una sociedad industrial, lo cual, al fin de cuentas, se pagaba con un déficit emocional. El apremio adocena abstracciones, estructuras impersonales a las cuales la psique no puede hacer frente y que conduce, por lo tanto, a la criminalidad de la mazorca o, también, a la criminalidad de las primeras presidencias argentinas cuando inician paulatinamente el genocidio de los gauchos. Es la consecuencia de una escisión biológica o también de símbolos. Detrás de esas luchas unos y otros veían distintos dioses innombrables.

Cuando hace poco se pretendió canonizar a Eva Perón, se produce un exabrupto parecido al de Rosas. Si bien esa canonización fue digitada desde arriba, lo cierto es que fue recibida abajo como algo carismático, según se advertía en los altares dedicados a ella, levantados en todas las esquinas de una Buenos Aires altamente industrializada. Eva Perón no era sólo la simple benefactora que estaba en el gobierno, sino que era también la que atendía el *así* de la realidad, que acosaba a cada uno en el fondo de la ciudad porque ella era "la que me había atendido *a mí, aquí y ahora* en mi vida" y que, naturalmente, en ese terreno debía ser canonizada. Eva Perón cristaliza un símbolo que frenaba la desazón que se mantenía latente en la gran ciudad, sostenida por una población rural recientemente migrada y que requería la ubicación ante la presencia, el *así* o *ucamawa* del acontecer, que oscila entre el *fas* y el *ne-fas*, el comer y el no comer, entre dolor y placer, y que, por eso mismo, necesita ubicar la unidad donde se concilie ese *vaivén*, ya se

llame simple fetiche, lugar sagrado, templo, Manco Capac o, en este caso, Eva Perón. Ahí, en este símbolo se canaliza, y adopta vías de fluencia por donde se convierte en *fe* y el pueblo gana la lucidez ante el desgarramiento original del cosmos.

Pero como todo esto ocurría dentro del ámbito regido por una clase media que había sustituido los dioses innombrables por un afán concreto y nombrable de ocupar el poder, la canonización no pudo cristalizarse. La clase media no cree en milagros y reacciona dentro de la propia censura que tiene frente a estos fenómenos. En defensa de su status simula rechazar el concepto del *así* de la realidad, porque lo ve excesivamente pasivo, no logra encontrar con la misma ingenuidad ese mismo *así* para resolver sus problemas, se vuelca en los objetos, porque esto lo hace la cultura occidental y, ya en este punto, el objeto Eva Perón no pasaba de ser un simple cadáver. La patología estaba de ambos lados, como dos partes enfermas del país pero con una diferencia, con una potencialidad muy grande en el pueblo criollo y una cierta impotencia en la clase media.

Ahora bien ¿una cultura se sostiene únicamente como un sistema de abstracciones y un conocimiento de todas las causas, con toda clase de soluciones para todos los problemas, o debe mantener además una fuente seminal surgida de un mundo *así* visto, a manera de presencia, a la manera indígena, y que crea por lo tanto una apertura hacia otros aspectos? En suma, ¿le basta al hombre vivir cotidianamente un sistema de soluciones, o pregunta también por un sistema de salvación? La respuesta

la da Stern, aunque con otras palabras: "el pensar puramente racional entraña de por sí el peligro de una despersonalización que el individuo tiene que combatir constantemente volviendo al fondo personal del pensamiento".⁽⁹⁾ Si fuera así ¿tiene el ciudadano acaso los medios suficientes como para incorporar el fondo personal de su pensamiento o, mejor dicho, para llevar a la conciencia lo que se halla segregado en su vida cotidiana? Esto lleva a plantear claramente la oposición entre dos estilos de pensar, pero en un terreno que trasciende el problema americano y entra en el plano propio del quehacer cultural occidental. En otras palabras, el pensar del indígena no es propio del indio, sino que es ante todo patrimonio del hombre en general. Ahora bien, ¿podrá darnos la clave de la crisis del pensar occidental? No será difícil determinar esto, porque al fin de cuentas estamos en América, o sea en una zona liminal de Occidente, en un punto en el cual confluye el antiguo pensar al modo indígena y un pensar occidental sumamente resquebrajado. La rabiosa ortodoxia con que se pretende perpetuar un pensar occidental en América, conduce como es natural a perder toda la eficiencia del mismo. Por eso urge aclarar hasta qué punto incide en nuestro pensar una forma extrema del pensamiento descubierta en el indígena.

9.— STERN, op. cit. Pág. 55.

13. PENSAMIENTO SEMINAL

LA DISTINCION entre un pensar causal y otro que no lo es ha de vincularse con la polaridad similar que existe en la conciencia entre inteligencia y afectividad, tal como lo expone la psicología tradicional. En este campo se suele decir que todo sujeto *ve* un mundo, lo delimita en sus detalles para enfrentarlo con eficiencia y, por el otro, el sujeto *siente* el favor o desfavor de ese mismo mundo. Por un lado pregunta por el *porqué* y, por el otro, por el *cómo*. El *cómo* hace referencia a la modalidad, al matiz de aversión o adhesión emocional que las cosas parecieran traer consigo, y el *porqué* se refiere a una constelación de causas y explicaciones que se dan en un mundo lúcido aceptado como tal a plena conciencia.

Pero, en tanto hay un *cómo* ha de darse también una visión orgánica de la realidad teñida uniformemente por los sentimientos. Ahí, "todo objeto sigue *entrado* en la totalidad del mundo y participa de todos los demás con la máxima intimidad", según dice Stern. Por el otro lado, en el *del porqué* se da un análisis de la misma realidad con divisiones articuladas, pero con una especial tendencia a ver esas divisiones en forma independiente. El objeto, según Stern, en este caso, *sale* de la totalidad del

mundo y se independiza. De esta manera, por un lado, la afectividad condiciona una visión global del mundo y, por el otro, la inteligencia condiciona una visión analítica del mismo, lo cual corresponde a la misma oposición que existe entre una forma activa de enfrentar el mundo y otra más bien pasiva de hacerlo⁽¹⁾.

Ahora bien, no es difícil pensar que el predominio de una función afectiva o de una función intelectual o, en términos de Stern, de una actitud entrante, habrá de coincidir con estilos culturales específicos. Sólo así se explica la oposición en Sudamérica entre una cultura, por un lado, indígena y popular, y por el otro una cultura ciudadana, y además la impermeabilidad de una a otra.

El pensar indígena y el ciudadano responderán entonces a estilos de comportamiento y de apreciación, basados en determinados aspectos de la psique. Lo mismo pareciera sospechar Germani cuando hace notar que, desde el ángulo de la sociología, se advierte que los aspectos emocionales se atenúan en determinado grado de evolución y que se produce una "sublimación de la afectividad que debe canalizarse a través de formas reflexivas y deliberativas". Considera además que una sociedad tradicional mantiene como relación social característica; el carácter afectivo de la misma, frente a la neutralidad afectiva que es propia de la sociedad industrial. Si bien esta distinción responde en Germani al viejo prejuicio marxista, que opone sociedad feudal a sociedad

burguesa y esto mismo no cuadra absolutamente en esta oposición que hacemos entre lo indígena y lo ciudadano en Sudamérica, sin embargo, roza la oposición entre estructuras psíquicas que deben darse en una sociedad industrial y en otra que no lo es como sería el caso de la indígena o popular.

Ahora bien, la forma pública o, más bien oficial, de pensar en la ciudad, ya sea en la cátedra, ya sea en el editorial de un diario, o ya sea en determinados aspectos de la vida cotidiana, pareciera estar regido por un *principio de causalidad* que se da naturalmente como petición de principio, aunque no se explicita luego en toda su ortodoxia. Por ejemplo, cuando una persona relata a otra que Fulano ha muerto, surge de inmediato el *porqué* apenado de la otra persona. En realidad no es una pregunta por la causa de la muerte, sino que en el fondo esconde sólo la insistencia de que todo sea explicable y que nada ocurra fuera de la conciencia.

Frente a esto el pensar indígena en cambio se da al margen de la causa, en un plano menos consciente, ahí donde se aborda el miedo ante la desintegración. Por eso recurre a ciertos esquemas o rituales estereotipados con los cuales recién se restituye la conciencia. Así Guaman Poma recurre al mito de las cuatro edades para criticar la actitud de los conquistadores, o Apaza Rimachi emplea una trinidad contradictoria para explicar su mundo, o un adivino coloca la *nayrajja* para organizar y sacralizar el espacio en el cual va a operar, puede darse el pensamiento tiahuanacota en términos de peces y cóndores con felinos conciliadores.

1.— STERN, op. cit. Pág. 54, II.

Es natural que una cultura basada en un pensamiento causal evite la oposición indígena y popular entre lo fasto y lo nefasto, entre placer y dolor mediante la magnificación de un ámbito que responda al plano consciente en que se ha colocado. Y dicho ámbito no podrá ser sino el de los objetos que requiere estrictamente una *saliencia* de la personalidad. Cualquier oposición o contradicción se supera entre las cosas, lo cual conduce a su vez al ejercicio de la voluntad, que logra comerciar con el mundo objetivo y alimentar así un cosmos basado en la intelección. Los objetos, inherentes a ese mundo, por ser *vistos*, sirven de garantía para la conciencia. Un automóvil se basa en un pensar causal, analítico, saliente, vinculable a una rigurosa generalización y abstracción. Pero como la intelección desarma la realidad para apreciar sus componentes, y, a renglón seguido, procede a remediar lo que no se encuentra en su lugar, el pensar causal no requiere salvación, sino solución. Por eso se opone un solucionismo intelectual y activo a un salvacionismo emocional y pasivo de la actitud indígena. El estilo de vida actual en la ciudad sudamericana, el que se considera como propio del siglo XX, se reduce a un riguroso solucionismo, consistente éste en un credo sobre la modificación de las partes, regido por un criterio analítico, cuantitativo y causal, respaldado a su vez por la urgencia de un quehacer constante.

Es al fin de cuentas el pensamiento de la burguesía que, a fines de la Edad Media enfrenta a la sociedad burguesa tradicional europea. Sólo por una apertura hacia un mundo lúcido de causas, a nivel de pura con-

ciencia, se entiende la eclosión de la evolución industrial occidental, eso mismo que se cristaliza en la Reforma y que luego es promovido por el mundo anglosajón, trasladado por el puritanismo a los Estados Unidos, desde donde dicho criterio se extiende a la ciudadanía sudamericana. Cuando Sarmiento y Mitre organizan a la Argentina, lo hacen con este criterio, imponiendo el quehacer e instaurando una educación basada en la exaltación de una inteligencia causalista.

Entonces, por un lado, hay en Sudamérica una estructura cultural indígena montada sobre un pensar por *entrancias*, que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación, y que se explicita ya sea en los *chiuchis* o ya sea en la gran religión; y por el otro lado se da una estructura cultural ciudadana basada en un pensar causalista, concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización de la ciencia y el mito de la solución.

Pero a esto se adjuntan también formas políticas. Por un lado aquella cultura soluciona su gobierno como teocracia, como la de los *chamakanis*, los "dueños de la oscuridad" que son los reyes del mundo aymara, con un mando vertical y con una organización de la distribución del alimento y predominio de la comunidad, y por el otro en cambio democracia, individualismo, sociedad, magnificación de la ciencia, economía en vez de alimento, política y quehacer.

Una cultura pareciera oponerse a la otra en términos

irreversibles. Si un ciudadano boliviano quiere organizar una empresa no llamará a un brujo como Apaza Rimachi, pero tampoco Apaza Rimachi llamará a un ciudadano boliviano para resolver el problema de su ritual. Uno y otro parecieran encontrar su satisfacción en el desempeño de sus actividades específicas.

Pero si bien se oponen las culturas, no ocurre lo mismo con el pensar. Debe haber un pensar en sí, que constituye la razón de ser de los otros dos independientemente de una determinada cultura que lo condicione. Si fuera así, habría una forma de cruzar el límite de un pensar a otro. Veamos.

En una conferencia que pronuncié sobre psicología en un cuartel del altiplano, un oficial me preguntó cómo se debía encarar el valor, seguramente con vistas a comprender mejor a sus subordinados indígenas. Le contesté que junto al valor va el miedo y que este último es imprescindible para comprender a aquél. No me entendió. El militar está enredado en un quehacer puro, en un puro *porqué*, sin *cómo*, y esa actitud causalista lo lleva a utilizar sólo una parte del hombre. Este, a la luz de un pensar causal, se reduce a un simple mecanismo, de tal modo que podrá resolver la parte del valor y relegar sin más la del miedo, pero esto, a su vez, —según pude sospechar— servía al militar para destacar lo blanco y segregar a lo indio. Pareciera como si en Sudamérica se sostuviese un pensar causal y consciente por motivos de casta. Pero esto no impide que, ya se trate del militar o del indio, en cada uno, una forma de pensar se apareja con la otra. Y si así fuera, ¿cómo se cruza el límite de un

pensar a otro? O mejor, ¿de qué manera especialmente en el ciudadano se da junto al pensar causal, otro pensar al modo indígena? Veamos.

Ante todo el problema en sí mismo del pensar no se reduce sólo a establecer una "conexión (conceptual) en contenidos de representaciones", como dijo Jung,⁽²⁾ sino ante todo en poder llegar a una afirmación o negación total que logre dar una conformidad existencial a un sujeto, de tal modo que éste gane una elevada seguridad ante el mundo. Con el sí o el no su conciencia se afianza y podrá decidir una actitud.

Pero una cosa es que afirme " $2+2=4$ ", y otra es que diga "Juan vive". En el primer caso se descarta totalmente la posibilidad de que el resultado sea simultáneamente 5 o 6. Las matemáticas tienen una lógica rígida según la cual puede segregar sin más cualquier contradicción o duda. Y es más, el pensamiento en las matemáticas va de una afirmación a otra —aun cuando niegue que " $2+2=6$ "— o sea que se desplaza en un nivel netamente consciente. Podríamos afirmar que la conciencia en este caso siempre se constituye, y nunca será preciso que se re-stituya.

Pero si afirmo "Juan vive" las cosas cambian. Apparentemente esta afirmación también descarta la posibilidad de afirmar simultáneamente "Juan no vive". Sin embargo esto no ocurre en la misma dimensión como en el juicio matemático. Decir " $2+2=4$ " es afirmar algo para siempre, pero decir "Juan vive" no pasa de ser una afir-

2.— Tipos psicológicos, ya citado. Pág. 269, II.

mación circunstancial que puede convertirse en su contrario "Juan no vive". Aquel juicio pertenece a una realidad en la cual los contradictorios se excluyen, en cambio este juicio pareciera referirse a otra realidad donde los contradictorios se contaminan y mantienen cada uno su vigencia. La prueba está en que la no-vida de Juan adquiere una consistencia autónoma en tanto recibe un nombre, que es muerte. No puedo pensar en vida sin referirme a muerte. Decir "Juan vive" es emitir un juicio que está sometido fatalmente a la movilidad, según la cual más adelante habrá de contradecirse. Vida y muerte se disputan a Juan.

Ahora bien ¿qué pasa en todo esto con el sujeto que dice el juicio? Cuando dice " $2+2=4$ " mantiene la vigencia de su conciencia, pero cuando expresa "Juan vive" dicha vigencia se atenúa. Ya no es tan fácil mantener la constitución de la conciencia sino que es preciso re-stituir la. Vida y muerte vislumbrados como desgarramiento de Juan no pueden ser resueltos con una afirmación tan simple como " $2+2=4$ ". Falta ahí la conformidad existencial, la seguridad ante el mundo, que sólo se lograría con una afirmación que se dé en otro plano, ahí donde el desgarramiento de la contradicción recobre su unidad.

Cuando se inflama la garganta y el médico dice al paciente que es una laringitis, éste no hizo sino confortar a aquél con una simple palabra, quizá para hacer notar que la enfermedad se desplaza en un plano consciente. La conformidad en sí descansa además en la investigación, que descubrirá el microbio causante. En este caso todo se mantiene en un plano de lucidez, desde el

nombre, pasando por el manipuleo consciente de la investigación, hasta terminar en un telón de fondo, también consciente, en el cual habitan las causas. Y ante éstas cabe pensar en la solución.

Pero cuando en vez de laringitis es un cáncer, la conciencia zozobra. Ahí en vez de solución se requiere salvación. Ahí se abre una zona no frecuentada por el pensar causal. ¿Tendrá algo que ver entonces con ese ámbito donde presionaba la divinidad y donde el indígena obraba por la ausencia?

Ante todo es el ámbito de las antinomias, frente a las cuales el yo consciente nada puede hacer sino sólo presentar la inminente proximidad de su desgarramiento. Ahí no es posible el manipuleo consciente de la solución sino la ubicación de la salvación, y ésta a su vez no puede lograrse sino con algo que trasciende al yo.

La trascendencia es la condición necesaria para que el yo pueda lograr nuevamente toda su conformidad existencial y restituir toda su lucidez. Ahora bien ¿cómo se logra esto? No ha de ser con el hallazgo de un telón de fondo habitado por causas conscientes, porque esto sería mantenerse en términos del " $2+2=4$ ". Ha de hallarse entonces con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien *seminal*, en el sentido latino de *semen* como "semilla, germen, origen, fuente", como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de *semel*, lo que se da "una sola vez", o "una vez para siempre".

Sólo un pensar seminal logra la consolidación de una

conformidad existencial en el caso de los ejemplos arriba citados. Una unidad que trasciende y que ha surgido al margen del yo como germen, salvará el desgarramiento de ver a Juan repartido entre vida y muerte, y también salvará la oposición en que se debate Apaza Rimachi, aunque sólo se trate de una trinidad móvil y ambigua.

El pensar seminal consiste entonces en hallar una superación, si se quiere dialéctica, a una oposición irremediable, casi siempre mediante la ubicación de la unidad conciliadora en un plano trascendente. En vez de desplazarse sobre las afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación —en tanto es ajeno a un manipuleo consciente— esa afirmación trascendente.

Pero esto mismo no se logra, si no es con una modificación de la actitud general. La necesidad de una unidad salvadora no puede estar lejos en mayor o menor medida de una actitud ascética. Un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior entendida como "patio de los objetos". En este sentido se distancia de un pensar causal.

Mientras un pensar causal es activo, el seminal es pasivo. Aquel está abierto ante el espectáculo del mundo en el sentido de Waelens, por cuanto requiere la verificación constante de la conciencia, y ésta no se logra sino sobre la base móvil del quehacer en un ámbito poblado de objetos. El pensar seminal, en cambio está a espaldas de ese mismo mundo porque requiere, en un

ámbito inferior a la conciencia y al margen de todo quehacer la semina redentora.

Pero ambos asimismo son los extremos de un pensar en general, según el cual cualquier sujeto requiere por un lado la connotación lúcida del efecto, para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se torna desgarradora, requiere la semina redentora en la transcendencia. Ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia.

Ahora bien, cabe preguntar, si una cultura basa su pensar en términos de connotación y de causas lúcidas, y no en un pensar seminal, ¿ello se debe a una manifiesta superioridad de la misma respecto a todas las otras, o más bien a una simple censura a todo lo que no es consciente, diríamos a un monoteísmo de la conciencia? En otras palabras ¿se puede prescindir de un pensar seminal?

El criterio de causalidad que se usa en la vida cotidiana consiste en concretar al menudeo lo que cada uno cree que está respaldado en grande por la ciencia. Pero esto no pasa de ser un simple barniz, como veremos más adelante, ya que por todos los lados se esboza un pensamiento seminal que apunta, aunque miseramente, a conciliar los extremos desgarrados a que se reduce en el fondo la experiencia misma de la vida. En la forma de encarar, por ejemplo, el mantenimiento de la familia, o de conversar sobre política, o de buscar la amistad salvadora, siempre alienta un requerimiento de salvación disfrazado por una causalidad resquebrajada. Y esto es así porque no existen formas públicas en la ciudad que canalicen un pensar seminal.

Apenas si la astrología de los periódicos, o la convicción ante ciertas coincidencias significativas que ocurren a cada uno y que se esgrimen con fruición, o la fascinación ante la hipnosis y la transmisión del pensamiento sirven de canales, aunque mediocres, para un pensar seminal, pero siempre bloqueado por la jerga esquemática de un pensar causal sostenido a medias.

En el plano de la filosofía las dos formas de pensar se ponen de manifiesto. Esto se advierte, por ejemplo, en la distinta forma según la cual Heidegger y Chardin se refieren a los utensilios. El primero los reduce a *algo* que *conforma* la existencia de un sujeto. A su vez, este *algo* es *visible* y entonces puede determinarse sus propiedades matemáticas en conceptos funcionales⁽³⁾. Se limita en esto a una simple delimitación connotable de la función que desempeñan en la existencia de utensilios.

Chardin, por su parte, a propósito del mismo problema relaciona los utensilios con el concepto de Dios y hace depender a uno del otro⁽⁴⁾. Dios y los objetos están sometidos a un proceso teleológico, cuya meta última ha

3.— HEIDEGGER, op. cit. pág. 98 y ss. Dice de los utensilios que "uno *se-conforma-con* él (el utensilio) en algo", con lo que hace notar la relación de utilidad y finalidad del utensilio y la conformidad existencial que el mismo brinda. Luego señala que "sobre la base del *no-más-que-ser-ante-los-ojos* de estos entes, pueden determinarse sus propiedades matemáticas en conceptos funcionales".

4.— "Dios, al que ya no se busca en una identificación disolvente de las Cosas, ni una evasión deshumanizante fuera de las Cosas, sino un Dios alcanzado (lo cual es infinitamente más activador y comulgante) por acceso al centro (en formación) de la Esfera total de las Cosas". TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *La activación de la energía*. (Ed. Taurus) Madrid, 1965. Pág. 329.

de ser lo que Chardin denomina Omega como punto de conciliación de las oposiciones.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre un pensador y otro? El pensamiento de Chardin es seminal en tanto corporiza los contradictorios y le asigna, casi sin reparar en problemas metodológicos, una unidad trascendental en el Omega. Se trata de una seminalidad que piensa por mutación. Parecida a la que esgrime Nagarjuna cuando afirma que la negación del *ens* y *non-ens* es el único camino para llegar a la verdad suprema, y parecida al fin de cuentas también a la que esgrime humildemente Apaza Rimachi con su trinidad.

Heidegger en cambio es causal, porque no abandona los aspectos connotables de la realidad y porque segrega además todo concepto que pudiera promover un pensar seminal neto. Esto se prueba cuando en el mismo libro rechaza, por ejemplo, el término vida porque éste no es connotable ya que el *ser-ahí* "no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida"⁽⁵⁾. Evidentemente rechaza el término vida para desplazarse sobre un andamio de nombres definibles y armonizados entre sí, sin crear ninguna apertura real ante un requerimiento de salvación.

El tono de Chardin es profético, el de Heidegger ca-suístico. Aquél abre y éste cierra. Aquél registra ape-

5.— HEIDEGGER, op. cit. pág. 59. Dice este autor que Vida "no es ni puro *ser-ante-los-ojos*, ni tampoco *ser-ahí*" y llega a esto porque "la ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser, para que pueda ser lo que se dice *no-más-que-útil*".

nas la extremidad consciente de conceptos imponderables e innombrables, éste en cambio se mantiene en términos de estricta conciencia. En virtud de los temas, ambos fascinan, pero Heidegger menos, por ese recato un poco pedante con que se desplaza su pensamiento.

Y es más, Heidegger juega con la posibilidad de una conciencia total en el sentido de una intelección absoluta. Chardin coloca esa posibilidad al final de un proceso, al cual, según dice, no habremos de comprender aun. Por eso éste revela, donde Heidegger demuestra. Aquel se sitúa en un cosmos más abierto, mientras que éste nos encierra en un cosmos donde pesa una tiranía consciente. Chardin se desplaza en el ámbito de las cosas innombrables, y desde ahí maneja las nombrables, Heidegger hace al revés, mejor dicho se mantiene en lo nombrable y deja el resto a la buena de Dios. Es natural que por este camino llega a declarar "la evaporación del ser"⁽⁶⁾. Es en este sentido evidentemente, el pensador de una burguesía cuyo liberalismo ha entrado en crisis.

La oposición entre estos pensadores es la misma, aunque en una escala menor y más próxima a nuestra problemática sudamericana, como la que existe entre dos cronistas como Guaman Poma y Montesinos, uno indígena y el otro español.

Guaman Poma hace oscilar su pensamiento entre tér-

6.— HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la metafísica*. (Ed. Nova). Buenos Aires, 1959.

minos innombrables. De ahí el mesianismo que alcanza por momentos una extraordinaria lucidez, como cuando acusa a los españoles y les dice "bosotros teneys ydolos en buestra hazienda y plata en todo el mundo". Esto trasciende los límites de las cosas nombrables y se apoya sólo en el desgarramiento original donde se mueve su pensamiento. Por eso no logra ser discursivo como quiere Condarco, sólo porque Guaman Poma tiende a la revelación y no al discurso.

La actitud de Montesinos es contraria, porque se desplaza entre las cosas que se saben y se nombran. Su afán de conciencia lo lleva incluso al *evhemeriano* por el cual atribuye a Manco Capac, como vimos, intenciones políticas demasiado lúcidas. Por eso tampoco alcanza a ver héroes, ni dioses, como al fin de cuentas también le pasaba ya a la burguesía europea de su tiempo. Esta ya censuraba su pensar seminal cuando se enfrenta a la iglesia, y apenas lograba creer en monstruos que poblaban los océanos, aunque se vuelve a canalizar en los mitos de la Ciudad de los Césares, subordinando, su pensar, claro está, a la actitud bastante causal de adquirir cuantitativamente riquezas.

Esto lleva a otro problema. ¿Cuando se extrema un pensar causal, se eclipsa el pensar seminal? No obstante la actitud casuística de Heidegger, cabe hacer notar que su calidad de gran pensador se debe a que no pierde el fondo seminal sobre el cual se desplaza todo hombre. Es el motivo por el cual igual fascina su exposición, pero siempre dentro de esa especie de corrupción de la conciencia, en el sentido de H. Read, en que pensamos to-

dos dentro de la cultura occidental⁽⁷⁾. Esta se ha montado sobre la exclusión de un pensar seminal de salvación. ¿Será como una consecuencia de la revolución industrial, la cual ha extremado al máximo la exigencia de un pensar en términos de causalidad, y esto mismo crea, por ese motivo, esta violencia de la conciencia en nuestras ciudades americanas?

Pero entonces, si es así, cabe hacer una pregunta más. Si la comprensión total de todo lo existente no se agota con un pensamiento causal ¿por qué es necesario un pensamiento además seminal? Ha de ser seguramente porque la realidad se desplaza entre dos vectores entrecruzados: uno será el horizontal por decir así, que se mueve entre las cosas nombrables, a nivel de conciencia, el otro, vertical, que se tiende entre dos polos innombrables. Es, al fin y al cabo, lo que demostró Hartmann cuando distingue entre un "patio de los objetos", que es susceptible de ser conocido, y un transinteligible donde no llegará nunca el conocimiento⁽⁸⁾. ¿Es que a este último habrá de llegar sólo un pensar en términos de seminalidad? Por eso no llega a este terreno Heidegger, pero si Chardin, quien al fin de cuentas habla de dicho transinteligible cuando se refiere al Alfa y al Omega. Pero agreguemos que esta última concepción no

7.— READ, Herbert: *Imagen e Idea* (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1957. Pág. 137. El concepto es sacado de COLLINGWOOD, R. G.: *Los principios del arte*. (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1960. Pág. 263.

8.— Ya lo traté en *América Profunda*. Es la conclusión natural a la cual se arriba después de repasar la *Metafísica del conocimiento* de N. Hartmann.

dista estructuralmente de lo que dijimos de la religión inca rastreada entre los ceques. Se da la misma polaridad, y el mismo desgarramiento, ambos condicionados por un pensar en términos de seminalidad. Esta brinda, como en el caso de Chardin, igual que como en la religión inca, la posibilidad de hablar de lo innombrable.

Ahora bien, si se plantea la necesidad de ejercitar un pensar total, no cabe duda que habrá que tomar en cuenta los dos vectores arriba mencionados. Sólo así se logrará una comprensión total y una realidad también total. Además, un pensador no puede partir de otro axioma que el del sentido común, como ya lo dijo Hegel. Entonces, si el sentido común es dual y, por una parte responde a ciertos problemas en términos de causas y efectos, y a otros en términos de seminalidad, ¿cuál ha de ser un pensar total? Probablemente será opuesto al que es empleado públicamente por el ciudadano americano, aunque está a un paso de un pensar total. Ciencia y racionalidad no pasan de ser para él un simple pensar causal esgrimido así, para reprimir un pensar seminal. Por otra parte, cualquier formulación, por decir así, científica, siempre se da —como vimos— en un campo pleno de contradicciones. Esto mismo relativiza la pretensión de verdad total del saber científico, ya que siempre se formula al margen de la contradicción en la cual se desplaza, quiérase o no, el mismo sujeto científico.

Lévi-Strauss concibe la sincronicidad como una forma de rendir pleitesía a un pensamiento causal, porque toma en cuenta el progreso que se dio a través del tiempo. Pero la idea opuesta de diacronismo es sospechosa.

La estructura vista sin la deformación que obra en ella el tiempo, es una forma de aceptar un pensar seminal, pero, claro está proyectada al primitivo. ¿Es que se evacúa hacia el objeto una salvación que no logra en su propio ámbito? Acaso no es el mismo estructuralismo una forma encubierta de apelar a un mundo divino que ni el francés ni el occidental debe tomar en cuenta si no es en términos de pura causalidad. He aquí la paradoja contradictoria de la ciencia, que se agrava en América. Antropología, filosofía, sociología son vehículos o métodos para trasladar al objeto lo que no logra enfrentar el sujeto que hace ciencia. Pero es cierto también que, hacer lo contrario y movilizar un pensar seminal ha de crear un indudable "período de oscuridad". Ahí, un pensar causal se vería reducido a su natural tamaño y alcance. Veremos en las páginas que siguen, cómo habremos de superar esto mismo. Por ejemplo, ¿se puede concebir una economía seminal?

14.— ECONOMIA SEMINAL

EN AMERICA pareciera existir, por una parte, una economía indígena y, por la otra, una economía ciudadana. Una pensada en términos seminales y otra de acuerdo con un pensamiento connotativo y causal. Ambas condicionan dos tipos de relaciones sociales diferentes. En la sociedad indígena el individuo no puede esgrimir su yo, sino que se deja llevar por la costumbre, la cual a su vez es regulada por la comunidad. Su régimen será además irracional, por cuanto el individuo no cuantifica su trabajo, ni su producción. Y como el individuo no constituye una unidad económica, no existe ahí la libertad tal como la entendemos nosotros. La costumbre de prestar trabajo al *mallku* predomina sobre el individuo mismo, y éste flota impersonalmente en medio de las decisiones de la comunidad.

Nuestra economía en cambio está condicionada por una sociedad que permite la autonomía del yo, con la consiguiente capacidad de éste de disponer del dinero, y además de cuantificar en términos de una economía científica cierto tipo de relaciones como ser el trabajo, el intercambio de mercancías, la libertad de empresa, en fin, todo eso que se expresa en términos de libertad.

Visto así las cosas no hay duda que la distancia que media entre nosotros y el mundo indígena es enorme. Pero cabe preguntar: ¿esto es realmente así? En este sentido podríamos esbozar una paradoja. Cuando un sujeto entre nosotros quiere invertir dinero consulta el mercado respectivo. El mercado constituye un lugar simbólico en el cual se regulan las relaciones económicas. Ahí se equilibran todas las contradicciones, y en especial se concilian oferta y demanda. Es, en suma, el punto de mayor equilibrio dentro de la problemática de toda economía.

El mercado indígena, por su parte, dista en gran medida del nuestro, no sólo por el volumen de las operaciones, que ha de ser menor al nuestro, sino también porque el indígena no recurre al dinero, sino a una prestación de servicios, y siempre de acuerdo con una conducta revelada.

Pero nuestro inversor y el indio coinciden en algo. El inversor recurre al mercado como a un centro, y el indio también, con la diferencia de que el centro del inversor está cuantificado, y el del indio cualificado. El mercado moderno resulta de un comportamiento matemático y autónomo de las mercancías. El mercado indígena, en cambio, al menos hasta el siglo XVI, era el lugar donde se ofrendaban las mercancías a las personas carismáticas como el *mallku* y el inca. El mercado moderno pareciera más inteligible, el indígena en cambio más irracional; aquél más consciente y éste semi-consciente. Además, nosotros decidimos sobre el mercado, en cambio el indio recibía en el mercado la decisión de la divinidad. Nos-

otros en el mercado somos libres sólo en términos de cosas, pero sujetos a leyes matemáticas, en cambio el indio también es libre pero sujeto a normas religiosas. En ambos casos la actividad se agrupa en torno a un centro, que en el mercado moderno provee empresas, regula oferta y demanda y en el indígena provee las cualidades que sacralizan el trabajo.

Se trata en suma de una inversión del sentido. De un régimen sobrellevado irracionalmente en la antigüedad, se pasa a un proceso visual concretado en dinero al cabo de 5.000 años de evolución de la conciencia. Si antes la divinidad disponía del hombre, ahora el hombre dispone de las fuerzas divinas, pero con un matiz, el de que, en vez de venir la gracia de afuera, ésta se ha convertido en ciencia y el hombre dispone de ella.

¿Pero esta distinción es real? ¿Un inversor busca en un mercado realmente una relación entre cantidades, o juega también durante el manipuleo que hace con las mercancías y con las letras de cambio, una relación entre cualidades? La utilidad de una buena maniobra en el mercado no termina en la cantidad de dinero ganado, sino que apunta también a la existencia misma del inversor.

No se entendería la economía si se la tomara sólo como un manipuleo de bienes de acuerdo con criterios específicamente económicos. Por ejemplo, cabe preguntar, ¿cuál ha de ser la razón fundamental más importante que lleva al inversor al mercado? ¿Será únicamente la utilidad, o también algo tan ajeno a la economía como lo es el prestigio?

Es evidente que el mecanismo de regulación de los precios y del abaratamiento de la mercancía tiene por base el resorte psicológico del prestigio. Ahora bien, lo curioso está en que esto ocurra en una sociedad que ha proclamado su racionalidad, y que ha sustituido las normas religiosas por las regulaciones que cada sujeto asume en nombre de la razón. El prestigio representa algo residual del cual nada se dice, porque, como factor emocional, se lo dio por superado. Una extraña relación pareciera haber, entonces, entre el carisma numinoso de la economía indígena y la aureola carismática de un sujeto que ha sabido correr la aventura de abaratar los precios. ¿Significa esto que mantenemos la racionalidad a toda costa pero con una trampa en la cual se esconde su contrario, la seminalidad? ¿Es que todo el siglo XX monta su racionalidad sobre la trampa de lo irracional?

Quizá no se trate de una trampa sino que, uno y otro aspecto comprenden una totalidad del hombre que se da, una parte en el indio, y la otra entre nosotros, y en los dos a medias. Y como nuestra humanidad no logró su total de desarrollo, se va acumulando un déficit o residuo a través del tiempo, cuya máxima expresión hoy en día está en los partidos de izquierda, que replantean el problema de una cualificación del mercado, o sea que pasan a primer plano lo que un empresario ejecutivo juega solapadamente en segundo. La izquierda no destacará el prestigio personal, pero de cualquier forma quiere volver a cualificar de alguna manera el trabajo obrero que el mundo liberal ha cuantificado inhumanamente.

Pero, claro está, como la izquierda funciona dentro de una clase media (el comunismo fue segregado por ella y de ningún modo por los obreros) incurre en contradicciones porque utiliza la misma trampa de la clase que lo engendró, y la postulación de cualidades, como ser el "hambre del obrero", no se hace para recobrar la plenitud del pensamiento sino, y esto es lo lamentable, para continuar en la simulación de que todo puede seguir cuantificado, aunque con el estómago lleno.

La verdad de la cuestión es que detrás del concepto del mercado alienta una evidente seminalidad reducida a su mínima expresión. Esto hace que un individuo propietario, en tanto sabe esconder la trampa en el manipuleo de las mercancías, está sin embargo a un paso de la situación límite. Detrás de la ganancia lograda en términos de causa, se da la seminalidad del prestigio y, detrás de éste, su pura y desnuda vida, el "no más que vivir" a partir del cual se abre la pregunta por la salvación. Nadie sabe ahí la verdadera razón por la cual está acumulando dinero, y menos por qué hay que recurrir a un mercado. El inversor funciona al fin de cuentas al modo indígena, y como él, está requerido por un universo desgarrado entre extremos inabismables, aunque no sabe muy bien, ni tiene dioses, para comprender esos extremos.

Y llegado a este punto cabe preguntar, ¿qué diferencia real hay entre un hombre moderno y un indígena? Evidentemente sigue siendo grande, pero ahora hemos hallado términos de comparación entre ambos. El yo del indígena está sitiado por estereotipos que le marcan la

conducta y al moderno no le pasa eso. El indígena asciende porque, cuando se mestiza culturalmente, ejerce a medias su libertad en el *ayni* mestizo en tanto manobra para recuperar lo invertido en una fiesta. El moderno descende, porque detrás de la libertad que ejerce a través del dinero, le asalta el requerimiento de salvación, y no puede hablar de ella porque no tiene la revelación de una unidad mágica que le sirva para salvarse. El indígena *asciende* desde su salvación hasta la neutralidad del dinero, el moderno *desciende* desde esta neutralidad hasta rozar la salvación, aunque con una desventaja respecto del indio, ya que termina en el suicidio cuando pierde todo en el mercado, porque no tiene dioses innombrables.

No cabe duda además, que el concepto de hombre moderno o el de indígena no son más que abstracciones y que, por lo tanto, en el caso de América habrá que hablar actualmente de un hombre real, que no es ni totalmente moderno ni totalmente indígena. Se trata de lo que vagamente se suele llamar *pueblo*, pero que alude a un tipo medio del cual participa la clase media y el campesino.

Ahora bien, este pueblo se desplaza entre un pensamiento causal y un comportamiento seminal. Esto se advierte, por ejemplo, en su conducta ante el dinero. El dinero es un elemento neutro que sirve a un sujeto abstracto para hacer transacciones económicas. Pero no sólo en Buenos Aires, sino más aun en la clase media peruana y boliviana, se advierte que el dinero no es un elemento neutro, sino que despierta una relación con el

prójimo profundamente turbada por implicaciones afectivas. El favor en términos de dinero es entendido como un asalto afectivo, el cual por su parte no siempre remedia una situación económica, sino que ante todo atrapa afectivamente al prójimo mediante el préstamo. Asimismo, éste nunca es devuelto, porque el dinero ha pasado de ser un puro valor económico a un valor de otro orden, cargado de salvación, un equivalente simbólico de "la flor de oro" para el que pide prestado, un utensilio carismático administrado por el prójimo. No es entonces un elemento neutro, sino un vehículo que trasciende simbólicamente su realidad concreta. De un objeto del pensar causal, ha pasado a ser el instrumento de un pensamiento seminal inconfeso. El dinero y los objetos son movidos entonces por una mística negra, según la cual aquéllos se sacralizan, pero como esto es absurdo, ya que realmente son elementos neutros sin más, el americano termina por echarlos al infierno con todo desprecio, transfiriendo al *gringo* la pésima cualidad de pedir la devolución del préstamo o también la nociva virtud de acumular el dinero.

El sentido profundo del subdesarrollo debe estar evidentemente en este afán de no aceptar el valor objetivo y neutro del dinero y de las cosas o, mejor aun, en poner un ojo en las cosas y el otro en la salvación. Desde este punto de vista la Revolución Francesa, como que fue económica en el fondo, y se desarrolló sobre un pensar causal, no ocurrió aun en Sudamérica. Esto lleva a pensar dos posibilidades, una es la de esperar aun algo así como una Revolución Francesa, y otra es la de conside-

rar la posibilidad de que en Sudamérica se habrá de dar una economía que no tiene por qué pasar por ella. ¿Qué diferencia habrá entre una cosa y otra?

Barre define a la economía como la relación entre los deseos ilimitados y la escasez de medios. Es una definición típica de quien en Occidente utiliza un pensar causal promovido por una sociedad competitiva, y no tiene noción de la totalidad del hombre ya que no encara su economía desde el otro pensar, ése que arranca de un nivel menos consciente y que puede terminar en la salvación. Por eso no ha de comprender al mundo primitivo, porque en éste la verdad revelada limita el deseo, y seguramente puede quererse al prójimo sin pedirle un préstamo, y tiene además una ley de satisfacción al estilo incaico.

Mezclar los dos puntos de vista sería terminar indudablemente en el caos. Pero lo curioso es que junto a una economía cuantitativa como la que mueve a una ciudad, se da, en un plano casi privado, una especie de economía seminal basada en antiguas estructuras. Se advierte esto a nivel doméstico, o vecinal, en ese plano psicológico que se vive sin conceptualizarlo y sin que se traduzca a un plano científico.

Se da cuando se dice "ayudaré siempre que me lo pidan de buena gana", o, referido a alguien se afirma "por él daré la camisa" o "la vida". ¿Ese "ayudaré" o "daré" no reflejan acaso ese margen de pedir un régimen de relación menos cuantitativo y más seminal, que apunta entonces a una especie de economía cualitativa, a una *maytha* porteña? De que es un sistema autónomo, se

advierte en que a la menor sospecha de 'aprovechamiento' surge inmediatamente la censura y el sujeto frena su ayuda, y hasta convierte en términos cuantitativos la prestación que hace, y exige dinero por su labor.

Esto ocurre en el fondo de la ciudad, en los barrios suburbanos, donde se desplaza entre los límites de una ciencia del "me parece a mí", encubierta pudorosamente, casi en un plano de subversión, donde no entra ningún patrón, ni autoridad alguna. Es una economía marginal, alentada por una relación afectiva y que se limita a trabajos menores, como el de la medianera, o de la mujer que envía sus empanadas a la vecina "para que las pruebe no más", o del hombre que incluso presta dinero al vecino sólo porque "en este mundo todos tenemos que ayudarnos". Pero se da también subversivamente en el taller o en la oficina donde la relación con el jefe quisiera mantenerse en el plano de la entranca. Es en suma el esbozo, aunque frustrado, de eso mismo en lo cual se apoyaba la prestación, y, además, una petición nostálgica de una satisfacción límite tal como se daba en el indígena. Y es ante todo la reacción ante una economía cuantitativa que pone precio al pan, pero que no logra capturar los cables sueltos que los sujetos, supuestamente económicos, vienen arrastrando en el fondo de su barrio bajo la forma de místicas negras. Estas se vuelcan en la actitud anti-económica que asume cada uno ante el dinero o incurre en la prestación casi indígena, pero al fin de cuentas, por no tener una salida real, se explicitan en el tango donde trata infructuosamente de recobrase.

Todo esto entra en esa espantable *subjetividad* que

tanto teme el pensamiento occidental, y que puede darse con una firmeza inmovible y sospechosa no tanto en la ciudad como en el fondo del altiplano cuando un indio de Carangas no quiere vender su mercadería simplemente porque "no tiene ganas". Es la faz anti-económica de un mundo que infructuosamente se quiere entender desde el ángulo económico. Pero un mundo así, reducido irremediamente a sus simples causas, porque no existe ningún criterio para advertir sus aspectos seminales, nunca podrá ser redimido, a no ser que se recobren estos últimos.

La seminalidad sin embargo la advierte Toynbee cuando, por ejemplo, señala la importancia que la religión tenía para los cuáqueros. Estos no sólo se sustraen a la libre oferta y demanda de los precios e imponen uno muy elevado para sus productos, sino que también fabrican bebidas de cacao en vez de las alcohólicas, no por motivos de conveniencia sino por razones seminales, las de sus principios religiosos, en razón de lo cual, y esto es lo curioso, se enriquecen considerablemente y entran en el fárrago del capitalismo naciente de su época.

¿Se puede aducir a esto que ver una realidad desde el ángulo de un pensamiento seminal es más primitivo que pensar el mundo en términos de soluciones? Es probable que así sea, pero también es cierto que el hombre no puede vivir un estado de cosas sin advertir, además, un sentido en dicho estado. Un pensamiento seminal humaniza el hábitat en que se vive, de tal modo que asumir en Sudamérica una posición liberal o comunista no es más que prender velas a un mismo santo disfrazado de

distinta manera. Se es liberal o comunista, en primer término, para encontrar un sentido a la realidad y, recién en segundo término, para poner en práctica las soluciones que uno u otro proponen. Además lo moderno en su sentido profundo, como antepuesto a lo primitivo, es una palabra que carece de sentido, a no ser que se comunique una nueva seminalidad al estado de cosas. Sólo la entrancia pinta a la realidad con nuevos colores, y pedir cosas nuevas y modernas que solucionen los problemas, no es más que cambiar de color. Los problemas son los de siempre. Entre el hacha de piedra y la bomba atómica se da el mismo desmesurado afán de salvación y una cantidad muy pequeña de solución, apenas la que corresponde para dos densidades distintas de población humana. Y es más, pensar que el acontecer humano habrá de hacerse más comprensible si se extrema el pensamiento causal en términos de soluciones, como pretende la educación pública americana, es tan monstruoso como pensar que una jaqueca se soluciona cortando la cabeza.

Esto lleva a pensar que una comprensión a fondo de lo que ocurre en Sudamérica habrá de incluir indudablemente la posibilidad de hacer ciencia con la anti-ciencia, y de concebir, por ejemplo, una economía de la abstención basada en aquel indio que no quería vender porque no le daba la gana. Al fin de cuenta él no dista mucho de los cuáqueros, sólo que en vez de responder a una religión lo hace en términos equivalentes de una simple afectividad.

Comprender esto no requiere un saber científico sino

un saber emblemático, para el cual no estamos preparados. Propuse cierta vez en Bolivia a un diputado de extracción marxista y bastante preparado, la conveniencia de sacrificar en política el criterio aristotélico de la claridad del juicio y que era preciso retomar como factor de lucha los imponderables que se daban en el pueblo, para lo cual sólo era cuestión de preguntar por éstos a cualquier chola del mercado.

Me contestó lo que era de esperar. Para él hacer esto era difícil, porque una chola pensaba de una forma y la otra de otra y ¿con cuál es los dos juicios habría de quedarse? La respuesta fue dicha en términos aristotélicos, y denotaba, además, una notable pereza mental. Realmente, le era difícil pensar que la cuestión estaba detrás del juicio, en el mero darse de la chola y que él, como político, era absolutamente incapaz de advertirlo y menos de llevarlo adelante. Había adoptado un criterio mágico para llegar a una acción política que brillaba por su lucidez, pero que carecía de contenido y era absolutamente ineficaz. En cierto modo estaba cortando la cabeza para solucionar la jaqueca. Además, no comprendía lo que pasaba con su pueblo. Un Pumacahua, un Willca hacían sus revoluciones sobre imponderables. No comprender esto es ceder ante el criterio de una clase media que no logra perder el juicio de la lucidez, por cuanto perdería su status.

Lo mismo ocurre con el alimento. Cuando en Occidente el liberalismo plantea la franca disputa de alimentos, lo hace al cabo de haber llegado biológicamente a un pensamiento causal que habrá de canalizar la econo-

mía moderna. Entonces, convertir el alimento en mercancía no era grave para esa cultura, pero es imperdonable en América, sencillamente por ese margen de sacralización en que aún se debate el problema, no sólo en el mundo indígena, sino también en los suburbios de la gran ciudad americana.

En suma, América sugiere una economía negra, cuya base ha de radicar en ciertos imponderables imprevistos, tan descomunales como que detrás de una moneda, con que se paga el pan, se deslice la posibilidad de ganar una salvación, simplemente porque no tiene sentido comer si se carece de un sentido general que asigne una finalidad al comer mismo. Es lo que se traduce también en "no tener ganas" de vender, aunque se esté apremiado, o en concebir que hombre y alimento están irremediablemente unidos por lazos sagrados.

Todo esto es implícito al sentir americano, por no decir al de todo pueblo en cualquier parte del mundo, y no cabe duda que cualquier racionalización, traducida exclusivamente a una ciencia tal como se la entiende hoy en día, sería ineficaz. Racionalizar no es más que inferir un estado de cosas de otro, o sea conservar a medias, por ejemplo, una economía anterior, y así lo hacen liberales y comunistas. Y eso no puede ser. Falta aquí algo así como el *pachacuti* que vuelque realmente el estado de cosas, y para esto no hay en el mundo occidental conceptos que puedan hacer frente a esta necesidad. En todos los casos, una economía realmente americana habrá de chocar con una honda incapacidad de entender cuál tiene que ser su verdadera base. Pero no hay nada

dicho respecto a que las formas con que cuenta actualmente un pensar consciente sean las justas. ¿Es que entonces para dar a luz una economía nueva, habrá que partir ante todo del hecho irracional de movilizar en términos, también de irracionalidad, las masas americanas? En materia de ciencias para la vida, nos falta en América aun una larga edad media.

15.— SEMINALIDAD INFANTIL

EL PROBLEMA DE AMERICA no es, evidentemente, un problema del hombre americano, o el de su pueblo, sino también, en gran medida, el de su clase media intelectual y el de los criterios utilizados por ésta. Progreso, causalidad, racionalidad, ciencia, son las obsesiones de una inteligencia desorientada que no logra aprehender una realidad. Y esto es alineación.

Pero esta alienación no es la que esgrime superficialmente la izquierda. Esta enreda la alienación con motivos económicos, se auxilia con un mundo pensado a nivel de abstracciones y no puede saber, entonces, con exactitud qué es lo que el hombre aliena en América.

La alienación se concreta, según la izquierda, a la imposibilidad de lograr el bienestar, siempre dentro de un esquema elemental que asemeja el hombre al animal, por cuanto una explotación económica —como ocurre realmente— distribuye las ganancias de otra manera de como debería hacerse. Pero si bien es este el aspecto exterior más importante, no termina la alienación aquí, sino que tiene raíces más hondas que van mucho más allá del origen mismo de la izquierda y que se interna en la metafísica hegeliana.

De cualquier modo el verdadero sentido de la alienación que sufre el hombre medio de la ciudad se refleja, especialmente en Buenos Aires, cuando guiña un ojo a los presentes mientras formula la pregunta "¿Y esto cómo se hace?" El *cómo* apunta a un saber de causas lúcidas, pero ante todo implica una modalidad o estilo de hacer las cosas, condicionado por la comunidad y, por sobre todo, a un hondo temor de no poder cumplir, ya que esto último traería consigo, no sólo la falta de eficiencia, lo cual no le importa, sino el ridículo y la consiguiente depresión afectiva.

El segundo término de la fórmula, expresado en el *hacer*, está estrechamente condicionado por el *cómo*. No hay un *hacer* sin más, sino sostenido afectivamente, tomado casi como una confabulación colectiva, o sea como si alentara detrás un temor al ridículo y además una pesada obligación. El *quehacer*, en suma, se vincula a normas sostenidas emocionalmente. Se suele decir en este sentido que un norteamericano no se detiene en el *cómo*, sino en el mero *hacer*. Es lo que nos distancia del estilo de vida del norte.

Pero, ¿por qué hay una absoluta inseguridad sobre cómo *hacer* las cosas? Será porque el *quehacer* aliena el otro extremo de la personalidad, el mundo *mío, aquí y ahora*, en suma el *así* del mundo, que el ideal de vida ejecutivo del siglo XX con sus abstracciones, con sus causas y sus soluciones, no autoriza. De ahí que, aun cuando el hombre medio enfrenta la solución de las cosas, pareciera siempre formular en lo más hondo un cier-

to afán de salvación siquiera en términos como los mencionados, de "cómo hay que hacer las cosas".

La fórmula "¿Y esto cómo se hace?" denuncia entonces dicho afán. Deja abierta la pregunta por una cierta salida interior, lo cual, como es natural, relaja la tensión del *quehacer*.

Pero he aquí que también esta salvación está coartada. En ningún momento el hombre medio puede abrir los ojos al *así* de su verdadero mundo porque es acosado psicológicamente por el temor a *dejarse estar*, motivado entre otras cosas porque no cabe ninguna duda de que es sumamente urgente solucionar siempre las cosas.

De ahí la contradicción, y, es más, de ahí la peculiaridad argentina. Por un lado se da la salida hacia un mundo de abstracciones, de causas y soluciones, y por el otro existe el requerimiento urgente de un punto de reposo en un mundo que *así* es. Esta misma contradicción incrementa por su parte la tiranía de la conciencia, y no se sabe cómo pensar si no es en términos de violencia.

Una prueba de ello la tuve cierta vez durante una discusión sostenida con un intelectual de izquierda en torno al progreso. Este se había escandalizado ante la duda que yo había echado sobre dicho concepto y me replicó en forma drástica, que quién me iba a hacer la ropa, cómo haría yo para viajar hasta el empleo y que, en suma sin progreso no habría ciudad.

Me llamó la atención la excesiva desazón con que acompañaba su defensa. La actitud hiriente, la respuesta rápida y tensa, me pareció que eran los síntomas de que la idea de progreso no era libremente asumida, sino

que estaba enredada en un trasfondo angustioso que convertía su defensa en el síntoma de una enfermedad que abarcaba a todo el sujeto. Además, no era la primera vez que advertía una defensa un poco enfermiza en torno a este tema.

Pienso que si a Ceferino Choque le dijéramos que su Gloria Misa no sirve para nada, reaccionaría igual, pero su actitud sería más apacible, ya que seguiría creyendo que su quehacer es más importante que el nuestro. ¿Qué ocurría con mi interlocutor? ¿Será que le robaba yo un papel que él quería vivir ardientemente? Es más, ¿será que a la menor duda sobre la importancia del progreso abría las puertas hacia un desgarramiento original que él vivía? ¿Será que mi crítica lo enfrentaba entonces con su inmaduro miedo, de que si no defendía al progreso, denunciaba su afán de *dejarse estar*, con lo cual perdería su prestigio de hombre civilizado? ¿O será también que, en el fondo, es muy débil la actitud racional, ya que el pensamiento antagónico, el seminal, que se mueve entre extremos innombrables y que pasó a un segundo plano, sin embargo sigue acompañando muy de cerca, aun las más "racionales" de las afirmaciones?

Si una racionalidad se desplaza sobre un fondo angustioso es porque algo falla. No se cumple esa densidad que toda actitud racional cree obtener con el manipuleo lúcido de su instrumental. Es más, este manipuleo choca con *paradojas*, las mismas que señalaba Gino Germani cuando hacía el análisis histórico de la evolución de nuestras estructuras sociales argentinas y que no entraban en la socio-estadística esgrimida por este autor.

Lo cierto es que había en mi interlocutor, así como en el sociólogo, y, por no decir también en toda la clase media argentina, un morboso apremio por esgrimir y participar de la estructura de la sociedad industrial. Esto lleva a un mundo de abstracciones supuestamente racionales, pero crea un hondo déficit emocional, eso que llamo seminalidad infantil.

El progreso constituye un concepto impersonal que no podría ser tolerado en forma pasiva, sino únicamente tomando parte activa del mismo, como una especie de ideal, casi místico. Pensemos en la iconografía ejemplarizadora que suele acompañar el concepto de progreso cuando se dice que "costó la vida" de muchos hombres, y a la cual es tan afecta nuestra pedagogía cuando demuestra la importancia de un Pasteur o de una Madame Curie, y que suele ser esgrimido con tanta frecuencia por los periodistas. Un progreso así no se tolera pasivamente, porque el día de mañana puede enfrentarse con mi existencia. ¿Y no será que el interlocutor aquél se había enojado porque le había robado la chance de defender algo que él no sería capaz de tolerar pasivamente?

Pero, ¿de dónde proviene esta transferencia salvacionista al progreso? Ha de ser porque el manejo de una concepción causalista del mundo, que pareciera ser distintiva en todo ciudadano, no es sobrellevada en toda su comodidad, sino que se limita a poblar el mundo con nombres y causas. La causalidad fascina por la operación lúcida y consciente, según la cual se intercambian cantidades, de tal modo que causa pareciera igual a efecto, pero esto mismo no es usado sino para ejercer la

violencia de la conciencia, necesaria para enfrentar el aspecto impersonal y terrible de una ciudad basada en abstracciones. La educación consiste, ante todo, en estar al tanto de todo lo que se dice en materia de causas en todo el mundo, menos en Sudamérica. Existe un colonialismo de causas, igual que un colonialismo económico.

Sólo por una debilidad de la concepción causalista del mundo, se explica la arbitrariedad de los gobiernos, los súbitos planes, las racionalizaciones insólitas, los ordenamientos que tienen visos de invención o de haber pedido prestado el sistema de causas al mundo occidental, ya sea europeo o norteamericano, en nombre de una universalidad que no encierra sino un ardiente afán de conciencia y un pánico de caer en lo contrario. Y como es antinatural registrar todas las causas que se han pensado, interesa simplemente la novedad cultural. La forma de averiguar por las causas suele vincularse con la "seriedad" del autor encontrado en una librería. La "seriedad" vale mucho más que las causas mismas, máxime si se da el consenso estadístico de que "todo el mundo" está estudiando lo mismo. Somos los fariseos de la cultura.

La administración de las causas pareciera entonces, más bien de forma o ritual, antes que racional. ¿Es que entonces el ciudadano argentino funciona mentalmente como el brujo Apaza? O peor, ¿piensa como Apaza, pero disfrazado con términos causales? Es curioso que ser comunista o ser católico en la ciudad, significa siempre "salvar" el mundo, así como también un ingeniero o un médico o un estructuralista o un psicoanalista tiende a

tener ribetes mesiánicos. Pero esto mismo significa que lo otro, el aspecto del ciudadano que abarca sus zonas más profundas, la parte que tiene de brujo, permanece en estado infantil, a nivel del "me parece a mí" o el más grosero "pa'mi", como lo expliqué en otro libro, "De la mala vida porteña", y que se refleja mezquinamente en la pequeña burguesía de la gran ciudad sudamericana, en la idolatría del pequeño reino de la casa donde están los hijos que uno cría o las cosas amables. Sólo ahí se canaliza la fe aunque subversivamente ⁽¹⁾. Es el contrafuerte seminal desde el cual el resto, la calle hasta el gobierno, pertenecen al mundo opuesto de un pensar causal y racional que siempre cuesta.

Ahí, en ese sector del "pa'mi", en donde cada uno se arrincona para poder hacer frente a una ciudad causalmente montada, se desempeña la seminalidad en un nivel de mezquina desazón, abierta también a innumbrables, pero sin ninguna religión que los exprese. Esta ha perdido su dimensión total y se vuelca en el quehacer menor, en el "progreso", en la "humanidad", en todo eso que en el fondo no importa. ¿Qué hace entonces con su pensar seminal? Pues no le queda más remedio que jugar su seminalidad entre innumbrables, pero de acuerdo con el folklore ciudadano. En la ciudad existe también algo así como la teoría del vuelco indígena, según el cual el gobierno es un equivalente menor al *Maestro del pacha*, y el asaltante el provocador del vuel-

1.— KUSCH, Rodolfo: *De la mala vida porteña*. (Ed. Peña Lillo). Buenos Aires, 1966.

co, y una dictadura militar suele ser el equivalente del inca Yupanqui Pachacuti.

Se subvierte así la salvación real a la solución, porque se vive bloqueado por la exigencia de lucidez y no hay ningún saber de cosas no lúcidas. Detrás de cada negocio se esconde una insoluble salvación, que flota como una instancia no lúcida sobre el quehacer del ciudadano.

Y es más, ese saber de estereotipos que es propio del pensar seminal exige entonces sus derechos. Hace que la ciudad, en vez de ser el punto culminante de un quehacer racional, se convierte más bien en un amplio basural de esos mismos estereotipos que son utilizados subversivamente, aunque jugados en una gama disminuida a como habían sido sobrellevados por el indio y por el hombre en la prehistoria. Esto se debe seguramente a que la ciudad es el hábitat específico de lo que se entiende por el concepto de *burgués*, tomado éste como estilo de vida en cuanto se le atribuye un pensamiento causal y finalista que un hombre de carne y hueso difícilmente puede sobrellevar. Y como esto es ficticio, sobrevive, aunque en vacío, todo lo que el hombre quisiera jugar seminalmente, como un requerimiento de una plenitud que nunca logrará. Ya no será la muerte y transfiguración en el gran ritual, sino simplemente los restos de esto mismo en la película policial. De ahí las conciencias censuradas. Un gran negocio se hace en el orden del pálpito, de la duda, del arrojo y de acuerdo con el esquema de la muerte y transfiguración, pero encubierto bajo el manto causal y consciente de la conveniencia, el interés, el provecho y las ciencias económicas.

Y la única forma de resolver esa contradicción interna, como ocurre en toda Sudamérica, consiste en la exaltación del esfuerzo y en el vuelco hacia el mundo de los objetos. Haya o no infantilismo desde el punto de vista del pensar seminal, se sepa o no manejar bien el abstracto mundo de las causas, cualquier contradicción se remedia mediante un mundo lúcido, claro, duro y perfectamente real de la máquina, el automóvil, la casa o una ciudad de cemento y piedra. De ahí se saca fuerzas para simular racionalidad y, cualquier personaje emocionalmente inmaduro, encuentra en una máquina IBM su justificación social.

Y es más aun, detrás de la obsesión de la industria, el comercio, la economía o la ciencia, la clase media rioplatense, por ejemplo, busca solamente una fácil justificación para no enfrentar su inmadurez. Las causas científicamente aisladas, conocidas y tradicionales, sirven para dar cauce a una real urgencia de ubicación que ese mundo exterior de ningún punto de vista puede ofrecer. Por eso, la prueba de la verdadera inferioridad del sudamericano, quizá la verdadera dimensión de su drama, está en que una gran desazón va pegada a su presunción de ser civilizado, de creer en el desarrollo y en el progreso. Y es por eso también que este afán de civilización se ampara en el deseo de aprovecharse sin más inhumoralmente, a nivel de depredación, de eso que le ofrece el siglo XX, sin poner en todo ello el más mínimo compromiso.

Y es natural que desde el *pa'mí* se advierta el margen de mutación que implica convertirse en ciudadano, por-

que en realidad no se sabe por qué hay que ser individuo, ni carecer de domicilio en el mundo y siempre preguntar por las causas. Es tan grande la urgencia de asumir esto, que no hay tiempo para lograr el crecimiento seminal hasta ese punto. Quizá por eso flota en la crítica popular el estigma de que un individuo sólo lo es teniendo algo, que la soledad constituye apenas una supresión afectiva, y que la causalidad es una pregunta recóndita por cosas que no son causales. Junto a la individualidad, la sociedad y el individuo, se vive en verdad el afán de comunidad y de dioses menores, pero con una diferencia, mientras el pueblo es capaz de canonizar a Eva Perón, la clase media no logra convencerse de que su héroe es el Che Guevara y la segrega sin más⁽²⁾. Esta es su íntima contradicción pero que no deja de evidenciar un cierto grado de autenticidad. Ella sabe que en el fondo realiza el mismo manipuleo que hace Apaza de los conceptos, o que quisiera recobrar la ingenuidad de un Guaman Poma para iniciar la gran etapa heroica, con el *así* es del mundo circundante. Pero, claro está, para ello es preciso que pierda esa fascinación ante cosas nombrables y se aventure a indagar las innombrables.

Recuerdo la cara de espanto que puso aquel interlocutor cuando le negué la validez del progreso. Era la de un creyente que ve realmente lo innombrable. El progreso pareció ser para él el mito de la ciudad, como

un paraíso en vida jugado a nivel de una verdad clara y distinta, sobrellevada intelectual y científicamente, aunque con la carga de ser en el fondo una especie de religión caída con fuertes ribetes salvacionistas. El progreso salva y remedia la situación en la ciudad, papel éste que, antes estaba transferido a los dioses, pero que hoy depende del esfuerzo de cada uno, de tal modo que cualquier mediocre puede sustraerse a comprender su verdadera situación en el mundo con sólo querer mejorar su ciudad. Pero no cabe duda que el progreso así sobrellevado es un concepto híbrido, con el agravante de no entrar en una problemática de la dimensión real de su vida. No hay salida, en este sentido, a través del mundo exterior, ya que éste desliga al hombre de su tensión interior, que es al fin y al cabo, la única que podrá proveer su salvación. Le falta ver el *así* de la realidad. Pero entonces, ¿en qué consiste el *así*?

2.— "Lo que la Argentina necesita es la gran quijotada colectiva. Y esta tarea no la podrá realizar sólo un grupo; será función de toda una generación". JOSE LUIS DE IMAZ: *Los que mandan*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1968. Pág. 238.

16.— PENSAR EL "ASÍ"

EN AMÉRICA SE DA por una parte un pensamiento que obra en términos de peces y cóndores y por la otra piensa en el plano de las plantas atómicas, y ésta es la misma oposición que hay entre la antigua cultura tihuana y la de las ciudades modernas como Buenos Aires, Río de Janeiro o Santiago de Chile.

Y hay dos culturas, una que sigue la línea del miedo, y que busca fuentes seminales a través de una actitud ascética, como aquello del *wk'u* o cuerpo, y la otra que se incrusta en la periferia del continente, que se vuelca en el quehacer, apoyado por una inteligencia que quiere superar el miedo y que hipostasía la ciencia y la razón. Ambas a su vez parecieran tener incluso sus propias formas políticas, por un lado una organización teocrática, los *chamakanis*, o reyes aymaras, y por el otro industria, comercio y siglo XX. Ya lo vimos. Pero América no consiste en una contradicción, sino en algo que supera a ésta.

Pensemos sólo que el verdadero subdesarrollo de Sudamérica no está en que las nuevas estructuras no han podido condicionar ni la concepción, ni la creación, ni aun siquiera la simple instalación, con capitales ex-

tranjeros, de plantas atómicas, sino porque ni siquiera hubo una real capacidad para superar un pensamiento en términos de peces y cóndores, y menos aun, de mantenerse públicamente en el nivel de este pensamiento y desarrollarlo más allá de como lo hicieron los aymaras, ya que ningún felino pareciera conciliar la contradicción en que yace el ciudadano.

Ver la contradicción así planteada, significa dejarse llevar por un pensamiento causal, connotativo, que elude su propia contradicción, porque carece de compromiso, ya que se detiene sin más en las antinomias. Pensar en términos de seminalidad, en cambio, implica tener fe. Pero también aquí se plantea para nosotros el otro problema de saber cómo hay que hacer para creer, y que es imposible movilizar mecánicamente la fe. A través del cómo creer, del *para qué* creer, y del *por qué* creer se retorna nuevamente a la antinomia y uno termina por mordearse la cola como la serpiente. ¿Qué hacer entonces?

Quizá resida todo en que es preciso retomar una actitud previa, aun anterior a cualquier pensamiento, y asumir eso que llamo el *así* de la realidad. Esto es como volver al problema de la choza del chipaya, ante la cual no era cuestión de poblar el mundo con causas, sino simplemente en aceptar la presencia de que la choza sea circular y de que la habita alguien que se llama chipaya.

Ahora bien, para llegar al *así*, es preciso *ver*, y hay dos formas de *ver*. Se puede *ver* para connotar simplemente un objeto a fin de situarlo, o para advertir si está bien o mal colocado. Esta forma de *ver* apunta sólo a connotar la realidad para usarla, lo cual no deja de ser

una forma primaria de quedarse adentro de uno, enredado con la necesidad que su biología le dicta.

Cuando uno alarga la mano para tomar el pan y lo lleva a la boca para comerlo, uno sale de sí para volver sobre sí, a fin de quedarse en el ámbito de la propia subjetividad junto al pan, dispuesto sinceramente a alimentarse. En este caso el pan no se detuvo ante los sentidos, sino que resbaló ante ellos, casi sin darse como objeto, sino sólo como *algo* alimenticio.

Pero *ver* realmente la realidad ha de ser muy otra cosa. Eso ya entra en el misterio del *así* de la realidad, que podría darse por ejemplo en advertir la forma cómo ha sido elaborado el pan, o en la peculiar belleza o fealdad del mismo, o en pensar quién lo ha amasado, cómo lo ha hecho y cuánto le pagan o, si no, en ir más allá y pensar en la larga historia durante la cual el pan alimentó al hombre y, en suma, terminar en el misterio de que haya pan. Pero aquí el pan ya no es un objeto, sino que se convierte en algo sagrado. Ahí se recobra el *así* del pan, su simple aunque tremenda presencia. En ese punto ya es difícil que se lo coma sin más, ya que quizá se lo mire o se lo adore, porque ya es mucho más que una solución para el hambre, y entra en cierto modo en el ámbito de la salvación. Ahí, en el caso de comerlo, uno trasciende la simple alimentación y se alimentará en la dimensión del verdadero alimento.

Por eso, *ver* el *así* del pan, resulta aterrador. No por el pan mismo, sino por la índole mental del hombre medio de la gran ciudad, quien amparado por una ciencia de segunda mano, pensando en términos de utilidad, cre-

yendo haber logrado toda la seriedad del caso, por todo ello le tiene que parecer monstruosa la sorpresiva dimensión del pan. Es la monstruosidad que asoma en la *presencia* de las cosas, ahí donde ellas no están solas en un espacio vacío, sino que se contaminan con un telón de fondo numinoso, que les concede una razón de ser que trasciende su mera utilidad. Es cuando llegan a ser *presentes*, cargadas con el misterio del puro *así* a nivel del *guauque* indígena. Ahí se entrecruza la visión lúcida y horizontal de las causas con el juego vertical de los extremos innombrables y el hondo desgarramiento que los separa.

Pero esto nada tiene que ver con el hecho folklórico de eso que se llama América. Podría tratarse también de África o Europa, da lo mismo. Porque se trata del *así* que aprisiona al hombre en su totalidad y lo compromete íntegramente, y esto no le puede dar el folklore de América sino ante todo la visión de la presencia de América en toda su dimensión existencial.

Por eso tampoco entra en el prurito anti-folklórico de las clases dirigentes. Este, igual que el folklorismo de algunos sectores, coinciden en que, en un caso, se trata de despoblar el mundo de su hábitat para repoblarlo con causas, y, en el otro, de ver lo folklórico como objeto a fin de averiguar las causas luego. Son dos posturas igualmente inauténticas. Denotan, en suma, una actitud propia de un habitante de burgo, que no quiere perder la vigencia de su estilo de pensar. El *así* de América nada tiene que ver ni con una actitud folklórica, ni con una anti-folklórica.

Por eso tampoco sirve para ello la historia, porque nunca hubo un *ver el así* de la realidad a lo largo de su trayecto, a no ser en forma indirecta. Examinemos algunos testimonios. En una carta escrita poco después del 1800, por Manuel Carrillo de Albornoz a Cisneros, aquél le advierte a éste que América podría perderse si continúa la condescendencia de los jefes con la "afeminación que causan estos países" (1).

En otra de Belgrano, fechada en 1812, éste expresa "la firme *resolución* en que estamos de sostener la *independencia de la América*". En la misma época, por ejemplo, el gobierno patrio ordena que se escriba la historia filosófica "para perpetuar la memoria de los héroes, las virtudes de los *hijos* de la América del Sud". El entusiasmo por lo americano adquiere incluso una dimensión personalizada, en cierto modo maternal, cuando en una carta de San Martín, citada por Bolívar, aquél expresa "*América no olvidará el día que nos abracemos*".

Pero la cualidad y la honra de sentirse *hijo* tiende a desvirtuarse, cuando se extrema al proclamarse la necesidad de una monarquía incaica para las nuevas naciones. A partir de ese momento, América torna a ser simplemente un soporte geográfico y, especialmente en el ámbito argentino, se sustituye en la lengua oficial el término América por el de *Patria*.

Ya San Martín en 1814 escribe "la *Patria* no hará camino por este lado del norte (argentino)". Y en 1858, Sar-

miento, en el prólogo a la historia de Belgrano de Mitre, dice: "Con esta población diminuta y heterogénea se inició la revolución de la independencia argentina, que ha fundado en el continente sudamericano seis repúblicas". Cuando Tejedor le escribe al gobernador con referencia a López del Paraguay, hace mención del "porvenir de América", pero también a que "la imparcialidad y el desinterés es poco *común* en los anales de la América". Finalmente San Martín hace notar en su vejez, que en América puede haber gobiernos legales o de fuerza y que unos dan gobiernos representativos y otros gobiernos absolutistas pero que de ambas garantías "*carecen* los gobiernos de América".

La praxis se convierte en el monopolio de la clase hacendosa en ascenso, y lo americano se esfuma, y con ello la posibilidad de aprehender su *así*. Por un lado se da una actitud expresada en términos universales, evadidos de todo continente geográfico, y por el otro se segrega una América negra, pasiva y retrógrada, fuente de tiranos y de poblaciones indeseables. Y es más, al cabo de un pequeño lapso que va de la Independencia hasta la organización del país, se vuelve a coincidir con la opinión de Carrillo de Albornoz sobre la "afeminación que causan estos países". El mismo Mitre piensa que ser civilizado es una cuestión de virilidad.

Hoy en día la izquierda sostiene el mismo pensamiento, aunque en términos de progreso. Hija directa del mitrismo en historia, adopta una actitud activista frente a América que linda con cierta proclama de la virilidad, así como los anticomunistas dicen exactamente lo mis-

1.— LEVENE, Ricardo: Historia de la Nación Argentina (Academia Nacional de la Historia). Buenos Aires, pág. 130, vol. V.

mo al luchar por sus intereses. América parece ser, en suma, al cabo de una lucha de 150 años, el lugar en el cual un norteamericano, o un inmigrante puede "hacer la América". Esta no es más que la tabla rasa, el escenario sobre el cual se desplazan los objetos.

Es evidente que no estaba errado el español. Detrás del término *afeminamiento* y de las expresiones utilizadas en las cartas mencionadas, se advierte que lo americano ejerce una acción nefasta sobre la mentalidad europea. Más allá del simple soporte geográfico, América pareciera provocar una cierta desazón, y como los próceres estaban empeñados en estabilizar la existencia en términos de *homo faber*, echan al muladar de la *afeminación* de una América negra, todo lo otro, lo que no se logra resolver. Ellos mismos no llegan a enfrentar el así.

¿Es que sabían que el así de América bloquea al *homo faber*? Aquí caben dos posibilidades, o América es el pozo donde se entierra una humanidad concretada en torno al *homo faber*, o este último cubre sólo un aspecto de la totalidad del hombre, y entonces cabe pensar que el mencionado bloqueo se debe a que en América se acumulan aspectos residuales del mismo, que no estaban previstos por el pensamiento occidental. La primera concepción pareciera demasiado esquemática, y con respecto a la segunda habría que averiguar cuál es la verdadera significación de dicho bloqueo. ¿Se deberá éste a un momento dialéctico que apunta a rescatar la parte que le falta a la mutilada concepción del hombre moderno? No aceptar esto significaría suprimir al llamado pueblo

americano a fin de que una pequeña burguesía ejecutiva pueda cumplir con sus programas de desarrollo, y esto es imposible. El ingenuo intento de Sarmiento y Alberdi de sustituir a la población criolla por anglosajones a efecto de poder incorporar la floreciente y recién organizada república a la comunidad occidental, no pareció surtir mucho efecto, aunque lo sigue pensando una élite empresaria.

El así de América asoma cuando no hay más empresa. Se manifiesta al final de una acción, cuando el hombre medio quiere montar una fábrica y piensa en los futuros compradores, o cuando se escribe un libro y se medita sobre el editor, los lectores, las librerías, el espacio vacío que media entre una ciudad y otra, o cuando alguien termina una carrera científica y piensa en la clientela.

En ese momento aparece el hábitat geográfico cargado de desazón, casi como residencia irremediable, donde en suma, habrá que desempeñarse en medio de una realidad que así se da y no de ese otro modo, como lo imaginaba uno mientras estudiaba. Ahí lo americano, para la clase media, asoma como algo pasivo, como relajamiento, como un "echarse a perder", que no es remediado por toda la utilidad que se había acumulado durante el estudio. Ahí aparece la América en términos de "cualquier cosa", porque ahí cada uno *cae*, en tanto se desmoronan sus ilusiones, ya que éstas se estrellan contra un *para qué* último que carece de respuesta, ya sea porque ahí no más hay indios, o ya sea porque simplemente los teléfonos nunca andan "en este país". Ahí se da la decepción de haber nacido aquí y que ha servido

a Martínez Estrada para elucubrar pomposamente el concepto de la séptima soledad, y a otros para proclamar herejías incalificables bajo la anuencia de supuestos pecados originales. Es, en suma, lo mismo que la "afeminación" de la cual hablaba el español. Estamos en lo mismo.

Se trata de la monstruosidad del *así*, que en el caso del pan significaba hacerse responsable de toda la dimensión que el pan, como objeto, arrastraba consigo hasta llegar a plantear la necesidad de una salvación, antes que la de la alimentación o a la par de ésta. En este sentido el *así* de América, espanta. Porque plantea, no la monstruosidad de América, sino la del mismo hombre. Tolerar la presencia, el *así*, de algo como el pan o América, supone asumir la honda contradicción entre términos innombrables en la cual uno siempre se ha debatido. El *así* crea la irremediable apertura hacia la totalidad de lo que *así* se da, eso que no era totalmente consciente, lo que uno mismo había cancelado por negligencia y comodidad, eso donde la realidad y la oscuridad de uno mismo se funden en el ámbito de lo que no era útil. Es el residuo, el margen que cada uno había dejado en su marcha, y que se convirtió en algo sucio. Ahí se estrella cualquier *porqué* o *para qué*, ya que se abre una perspectiva negativa, donde se invierte la visión natural de las cosas, donde se mide el despojo, el grado de la propia fealdad, en una proporción simétrica e inversa a la realidad. Es la irrupción de lo innombrable en el ámbito de lo nombrable. Entonces lo importante se convierte en residual, porque se invalida el uniforme

militar que uno se ha puesto para aumentar la talla, las bolillas todas estudiadas por un estudiante universitario, o la brillante cátedra dictada en alguna universidad, o, ser comunista o nacionalista, o unitario o federal, o la historia mezquinamente acuñada para demostrar una lúcida voluntad hacia una democracia, que el peronismo coarta fácilmente. ¿Por qué? Pues porque ante la ausencia de un contenido significativo, se da el esquema vacío de una especie de caída original. Y ante esto ya no tiene validez pensar en términos de plantas atómicas, sino simplemente en términos de peces, cóndores y felinos redentores, para ver en qué consiste la caída. Esta y, no otra, es la consecuencia de recobrar la seminalidad para superar su infantilismo.

Pero todo esto nos lleva a preguntar: ¿a qué se reduce la existencia entonces? O sea ¿dentro de qué esquema filosófico cabe connotar nuestra existencia a fin de tomar en cuenta todo lo que pasa con el hombre? En este punto hay una comunidad de destino en América, en la cual entran todas las capas sociales. Es lo que constituye el estilo de vida americano. ¿Podremos encuadrarlo en un término filosófico que sea realmente propio? Veamos.

17.— LA ENCRUCIJADA DE ESTAR NO MÁS

ES CURIOSO QUE EL CASTELLANO marginal que se habla en Sudamérica, especialmente cuando se quiere hablar bien, resulta excesiva y sospechosamente decantado, hasta el punto de que este último termina por ser sumamente incómodo. Por ejemplo, una expresión como *yo soy*, siempre va acompañada de cierto esfuerzo, por lo cual, lo que se *es*, está pegado al sujeto y afirmado enfáticamente. Además, nunca se es totalmente médico. Cuando se dice *soy médico*, siempre se agrega un *pero* que salva lo omitido en la afirmación.

También llama la atención la abundancia de expresiones en las cuales entra el verbo *estar*, como cuando se dice *estoy escribiendo* en vez de *yo escribo*, *estoy trabajando* en vez de *yo trabajo*, o *estoy creyendo* en vez de *yo creo*. El verbo *estar* se intercala entre el sujeto, *yo*, y el verbo, y se produce como un alejamiento o traslado de lo connotado a una esfera ajena al *yo*. ¿Se hace notar así la falta de fe en la connotación misma? ¿Se debe a que el sujeto se mantiene en un plano pasivo como si adoptara una actitud contemplativa, porque todo lo ve a nivel de circunstancia?

Esto coincide con la característica argentina, por no

decir americana, que pareciera consistir en sumergir todo lo que es estable dentro de la circunstancia, como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un trasfondo que no se ve. Un gobierno recién instalado es siempre inestable, lo que se tiene también es inestable, y aun la opinión propia va acompañada por la disculpa del *me parece a mí*.

En general se sumerge lo estable en lo inestable, o sea que se puebla el mundo de circunstancias, y se reduce lo que *es* a lo que *está*. Lo que *es*, por ejemplo, la bondad de Pedro, no *es* sino que *está*. Su bondad no pasa de ser sino un simple fantasma. Cuando se dice *soy bueno*, se piensa la fórmula contraria "*estoy en el ser bueno*", o sea que se agrega la convicción subversiva de que no hay tal ser bueno, ya que de ningún modo se *será* bueno si las circunstancias así lo requieren.

El enunciado de lo que *es* lleva a una pronta posibilidad de ya *no ser*. En cierto modo se circunstancializa el *ser*, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da, no pasa de *estar* no más. Y en tanto se sustituye el *es* por el *estar en el ser* se puebla el mundo con una dramática inestabilidad.

Ya señalé en otro trabajo el hecho curioso de que el verbo *estar* aparezca en el idioma castellano y no en otros. Y es extraño también que según lo destaca la gramática, el *estar* sea utilizado cuando se trate de circunstancias, y que al verbo *ser* por su parte se lo utilice para designar estados permanentes.

Slaby y Grossmann hacen notar por ejemplo que el

verbo *estar* indica ubicación ("estar en casa"), estado de ánimo ("estar alegre"), correspondencia ("está bien" o "el traje está bien"), entendimiento ("ya está"), duración ("estar escribiendo"), disponibilidad o finalidad ("estar de paso", "estar por decir", "estar para eso"). En todos los casos el verbo pareciera tener funciones señalativas, en el sentido de que no compromete al sujeto, ya que nada dice de él. El sujeto aparece transitoriamente enredado en el atributo, de tal modo que este último, en razón de la índole del verbo, nada dice del primero, porque señala al mundo sin que el sujeto, anónimo, intervenga. ¿Es ésta la consecuencia de ver el *así* de la realidad?

Indudablemente entre los hablantes que crearon el idioma debió haber una concepción implícita que apuntaba a escindir entre un sector de la existencia, regido por el verbo *estar*, y otro por el verbo *ser*, de tal modo que repartían el mundo entre lo definible y lo indefinible. *Estar* implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de la circunstancia.

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino también en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones, en el que campea únicamente la circunstancia, esa que precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía, sino apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito de *ser* y pasarse así al de la definición.

Como el *estar* corresponde al ámbito de la antidefinición, queda segregado y adquiere con ello una honrosa autonomía, según la cual, legaliza y estabiliza su régimen. Cabe pensar que no era tan peyorativo todo lo referente al *estar*, y que responde a un pensamiento que era implícito al cuerpo cultural que lo había creado.

Visto así, cabe pensar que en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza. Sabemos que *estar* proviene del *stare*, latino, *estar en pie*, lo cual implica una inquietud. El *ser* en cambio, en cuanto proviene de *sedere*, *estar sentado*, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir. Un mundo definible a su vez, es un mundo sin miedo, y en cambio un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible. Entonces la oposición entre *estar en pie* y *estar sentado* implica una referencia a la oposición entre *inquietud* y *reposo*. Y a su vez, ¿en qué consiste la inquietud de *estar* no más? ¿Será que comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, el seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad? La elección en el habla cotidiana de América de un verbo *estar* sobre otro de acción más comprometida, ¿se deberá entonces a que existe una apelación a una verdad, esa que pregunta por los innombrables, como si se buscara otra forma de *ser* o *estar sentado*?

Algo de esto ocurre con el Quijote y también con Sancho Panza. Aquél no logra advertir el *estar* o mero darse en un mundo donde no entra la caballería andante,

y Sancho Panza en cambio está demasiado sumergido en él. Pero a todo esto Sancho Panza representa al pueblo, pero pensado por un intelectual como Cervantes, y por ello muy idealizado, casi como si se tratara de la cristalización de un anhelo. El Quijote representa el desgarramiento de querer *ser*, pero que termina en un lamentable y simple *estar* no más. Su drama es no haber podido elegir un ser adecuado a su *estar*, por eso queda expuesto a una circunstancia tan deplorable como cuando los molinos de viento lo voltean sin más.

La obra de Cervantes nos fascina porque también nosotros estamos atrapados igual que Quijote por las circunstancias, dentro del mismo esquema de la caída. Pero como no es correcto denunciar esto públicamente, simulamos un *ser*, pero no tenemos siquiera una caballería andante en que creer. Así planteadas las cosas, ya no es el problema ni del Quijote, ni del americano, sino del hombre del siglo XX en general.

Es lo que dice Heidegger en "Ser y Tiempo". Una gran parte de la obra refleja una filosofía del *estar*. Pero como este *estar* es tomado como *existencia*, o sea como *estar fuera del ser*, el pensamiento de este autor apunta más bien a pensar qué pasa con el *ser* y no qué pasa con el *estar*. Es natural entonces que desarrolle la secuencia convencional que va de la existencia al *ser*, porque al fin de cuentas es lo tradicional. Pero el tema del *ser*, tan obsesivo para el europeo, no es otra cosa que una simple herencia griega, acuñada filosóficamente por el pensamiento occidental, y que por eso mismo tiene que llegar a nuestro siglo XX, como algo absolutamente vacío

según lo demuestra Heidegger. De ahí entonces su paso a una filosofía del tiempo. Era natural que se llegara a este punto al cabo de un pensamiento drenado por la revolución industrial. Como el simple *estar* carece de connotaciones, un pensamiento que sólo ve en términos de causas no habrá de comprender qué ocurre con aquél. Ha de ser seguramente por eso mismo que aparece detrás de su filosofía del tiempo, esa obsesión del *quehacer* como una instancia inalienable de la burguesía alemana.

Pero América Latina es afortunadamente un mundo sin revolución industrial, situado al margen de la historia y en "los confines de occidente". El *quehacer* es entonces la obsesión de una minoría. Esto explica el divorcio entre ese mero *estar* en que todo lo nuestro se desplaza y el *quehacer*.

El *quehacer* se plantea en América como un hacer un *qué* definido para un simple *estar bien* o *mejor*, como si fuera nada más que una manera de movilizar el *estar*. Se trata de trabajar todo el día para alcanzar comodidades, y éstas por su parte se logran comprando los *qué* o cosas. Uno se moviliza y *hace* cuando quiere *estar bien* y se *está bien* en tanto se *tiene*. Un sacerdote, en La Paz, me refirió que detrás del *quehacer* norteamericano se da una filosofía del *tener*, que rebaza el *quehacer* mismo. Eso conduce, como es natural, a un *estar bien* en términos de visualidad pero sin trascendencia.

Estar bien con objetos adquiridos mediante el *quehacer* es evidentemente una forma demasiado visual y cómoda de alcanzar la plenitud, y eso ya es como caer en-

tre las cosas, y es perder la libertad en cierta medida. Una caída así es anhelada por cualquier clase media, y por ende por una izquierda.

Verstraeten, por ejemplo, critica en nombre del marxismo a Lévi-Strauss porque teme que este autor desprestigie el quehacer. Invoca entonces el concepto de que los bororo "tienden a la nada" por cuanto viven del rito⁽¹⁾. Pero ¿no será que este autor ha planteado el problema en términos excesivamente visibles y burocratizados del ser y, como buen occidental, ha perdido entonces la pregunta original de su propio *estar*? Al fin de cuentas un ritual, por primitivo que sea, no dista mucho del hecho de haber escrito este autor su libro. Es lo que no comprende cierto tipo de marxista ingenuo.

El quehacer es algo ubicable exteriormente que carece de consistencia para el americano, porque no se puede decir ante él, ni siquiera como dice el hombre común en Buenos Aires, "bueno, esto sí que es", ya que se da afuera, enredado en los objetos, y monta todo lo que es sobre el esfuerzo que hay que emplear para lograrlo, y no responde a lo que realmente se busca, el requerimiento de encontrar una verdadera plenitud. El quehacer es una salida del mero *estar* hacia el ámbito de los objetos que se *tienen*, y como el *tener* se da en un ámbito visual, se contradice con lo que hay de profundo en esa

1.— *Problemas del estructuralismo*, ya citado. Pág. 110: "El pensamiento salvaje piensa el fundamento mismo de su pensamiento del mundo: no lo cambia. Los caduveo o los bororo son los metafísicos del desarrollo existencial de la sociedad, pero padecen la tentación de la Nota: "no quieren el ser".

conciencia de *estar*, ese afán de plenitud que le es implícito. De ahí que con el "yo *estoy* trabajando" se querría evadir el trabajo, porque éste, en razón de su visualidad, nada dice de esa plenitud. Por eso el *tener* provoca el repliegue sobre la antigua base del *estar* no más, para evitar una alienación intolerable. Es la razón por la cual no satisface totalmente tener cosas, sino que es preciso *estar*, aunque sea "tranquilo" o "lejos" o "solo" para lograr la verdad. Se sabe, además, que si no se hace así, el *tener* mismo conduce a la novedad de tener más cosas y, como bien dice la sabiduría popular "eso a nada lleva". Además, no se entiende la vida misma sin esa posibilidad de poder toparse alguna vez con la propia plenitud.

Y esto ocurre porque el *estar* se limita a que cada uno se siente en ese límite de no ser más que *algo* que *está* y que puede llamarse hombre. No es el hombre creado por la burguesía europea, sino ese otro, asediado por la policía y el ejército, susceptible de ser computado estadísticamente, obligado a emitir votos, al cual se le atribuyen opiniones que nadie toma en cuenta, y al cual se le asigna siempre un sueldo mensual, todo ello para certificar convincentemente su heroica humanidad, de la cual, en el fondo, todo el mundo duda.

Un *estar* así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un *estar* reducido al *habitar*, *aquí* y *ahora*, que se concreta nebulosamente como algo en torno al cual gira todo. Es lo que se piensa cuando se reconoce el así de la realidad, cuando conmueve la presencia de ésta. Y esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el

pacha indígena, se abre al mundo de los innombrables. El estar y el *pacha* parecieran ser la misma cosa.

El *así* tiene como concretación conceptual el *estar* con las simples posibilidades de lo que puedo vivir, del "no más que vivir", y esto lleva a uno al desgarramiento. Pero ahí uno se siente sin más que *está*, y además *mal* porque no hay en la ciudad americana, ni en el mundo moderno un camino público que canalice eso.

Y como no hay un camino público, el *estar* convierte a un sujeto en algo anterior a ser acuñado como propietario, y peor aun, en algo anterior a ser considerado como criado por una divinidad. Consiste en una unidad biológica que apenas tiene los rudimentos necesarios para enfrentar el ambiente. El tema de *estar* no gira, entonces, para el ciudadano, como tampoco para el indígena, en torno a la civilización ni al progreso, sino en ese "no más que vivir", con ese asombro primario de sorprenderse de que uno sea ingeniero en una gran empresa, y ver esto como un milagro. Se trata de la sensación de despojo que acompaña la supuesta riqueza potencial de nuestra América, esa a la cual nos sentimos reducidos, aun cuando seamos ejecutivos.

Concretando diremos que *estar* implica una actitud que se sustrae a la definición por aquello de *estar trabajando*, con lo cual señala una franca preferencia por la circunstancia. A su vez, para esta circunstancia no hay una forma pública de comprensión, sino sólo a nivel de un mero *me parece a mí*, o sea en términos de un pensar seminal pero reducido a una etapa infantil.

Esto no excluye, sin embargo, que la circunstancia, o

la honda sensación de un mundo inestable, en el cual todo *se hace*, incluso la gloria y la honra, provoca en el *estar* la necesidad de un *estar con*, o sea como un requerimiento de comunidad. Es lo que dice magistralmente Felix Schwartzmann cuando analiza el sentimiento de lo humano en América. A su vez, este requerimiento implica por supuesto una forma de domicilio en el mundo.

Ahora bien, todo esto concluye una efectivización del *estar*, una real manifestación del mismo como un estilo de ver las cosas, casi como una concepción del mundo. Y es más. ¿No entronca esto con el domicilio, la seminalidad y la comunidad que estaban asociados al *ulcatha* aymara? Si fuera así, el parecido con lo indígena no constituye una desventaja, sino la ganancia de reco-brar junto a un estilo de vida que se desplaza sobre el horizonte perceptivo y visual de las cosas amables, la línea vertical de un misterio mayor donde asoma el misterio real del hombre, en cuanto es presionado por los opuestos innombrables. *Estar* es, en suma, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*, donde asoma una auténtica visión del hombre. Desde ahí recién cabe pensar en la actitud que el americano habrá de adoptar frente al quehacer. Es la ventaja de ser subdesarrollados. Por este lado podemos jugar la chance de nuestra propia historia.

18.— RECUPERAR EL ABSOLUTO

CUANDO LEVI-STRAUSS DESCRIBE la organización social de los bororo hace referencia a tres estructuras, una diametral que reparte la comunidad en dos mitades, la otra concéntrica, en donde lo sagrado se da en el centro y lo profano en la periferia, y una tercera, triádica, según la cual cada uno de los ocho clanes de la aldea se subdividen en tres parcelas, superior, media e inferior. Esto, según el autor, conduce a una exogamia aparente por mitades y a una endogamia real de acuerdo con el esquema triádico ⁽¹⁾.

Pero estas estructuras no han de ser totalmente decisivas para un indígena, sino que sólo constituyen un elemento connotable para nuestra mentalidad occidental, que satisface nuestro afán de conciencia. Se ve lo que ocurre en la aldea del bororo, pero no se comprende la vida de éste. Las estructuras son apenas un aspecto de esta vida, pero no la vida en sí. ¿Qué falta entonces para lograr una comprensión mayor?

Ya vimos que el concepto de *estar* pareciera abarcar

1.— LEVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale*. (Ed. Plon) Paris, 1958. Pág. 133 y ss.

el "no más que vivir" de un hombre, pero algo ha de faltarle. Decir *estar* no es en el fondo sino connotar con un término lo que ocurre. Pero ¿cómo comprender además la consistencia que un mero *estar* tiene en el caso del indígena? Creo que no se comprende el mero *estar* sino se le asigna además un cierto requerimiento implícito de lo *absoluto*. El *estar*, en tanto es una instalación o radicación en la realidad, sin embargo trasciende la simple circunstancia, por aquello de que es común a *estar vivo* o *estar muerto*, y esto no se explica sino en tanto lo que *está*, sólo puede hacer esto en *absoluto*. Si Juan ingresa a una reunión de amigos, lo habrá de hacer en términos absolutos. El afán de totalidad implícito en Juan, hará que éste se imponga a la reunión, o si no que odie a los presentes porque es un tímido. En el primer caso ejerce lo absoluto en dimensión positiva, en el segundo en negativo, por sustracción. Y en ambos casos lo hará en términos de un simple *porque sí*, propio de un pensamiento seminal.

Las estructuras a las cuales recurre el bororo son apenas un aspecto de su requerimiento de lo absoluto, ese que precisamente es visualizable y que un pensamiento en términos connotables y de causas como el occidental logra aprehender fácilmente.

Ahora bien, ¿qué pasaría si cotejáramos el absoluto del bororo con el de Lévi-Strauss? No es difícil establecer que la tendencia a la connotación y el afán de conciencia, conducen naturalmente a una roturación sistemática de lo absoluto, y en el fondo a un sospechoso traslado del mismo al mundo del indígena. Es más, la

teoría sobre la importancia lógica del pensamiento salvaje, ¿no es acaso una forma de aproximar aunque infructuosamente, de nuevo a la mentalidad civilizada una totalidad que había sido transferida al primitivo durante el siglo pasado por una burguesía positivista? ¿El mismo concepto del diacronismo no es acaso un intento de abolir el tiempo, como lo hace constantemente el bororo? ¿Es que el drama del pensamiento occidental moderno radica acaso en no lograr el restablecimiento de lo absoluto y en no saber qué hacer con el requerimiento que exige su instalación?

Un síntoma evidente de esto último lo constituye el tema de Heidegger sobre la "evaporación del ser". La necesidad de establecer la existencia o inexistencia del ser, moviliza en este autor el análisis fenomenológico de la vida cotidiana, pero que en el fondo no pasa de ser sino la aplicación de un pensamiento connotativo y causal, casi a modo de balance comercial, previendo un resultado que de antemano ya conoce. Agreguemos a ello que la curiosa alternativa, introducida por motivos no muy filosóficos, entre una existencia auténtica y otra inauténtica, no pareciera responder a otra cosa que a segregar conceptualmente a la segunda, no sólo por su conformidad con los utensilios y la comunidad, sino ante todo por su requerimiento de lo absoluto.

Lo auténtico, por su parte, pareciera comprometerse con una actitud tradicional de la burguesía europea, que consiste en un obsesivo enfrentamiento con el tiempo, motivado al fin de cuentas por un pensamiento que se desplaza horizontalmente a nivel del mundo de las co-

sas, en ese afán constante de inquirir por las causas lúcidas. Lo comprueba la terminología de este autor. El ser se *evapora* porque en ningún momento puede darse como *a-la-mano* o *ante-la-vista*, y no puede haber fe en cosas que no se tocan, ni se ven, o sea en lo que no es consciente o no tiene causa. El existencialismo es el pensamiento de gente emprendedora que concede la validez de absoluto al quehacer. Más que la "evaporación del ser" pareciera una sublimación del mismo. La prueba está en que el pensar seminal se encubre y toma otra dimensión. Veamos.

¿No son acaso la psicología y la antropología las que asumen ese problema, pero claro está en forma objetiva? Pareciera haber una especie de estrategia existencial detrás de la ciencia europea, según la cual en filosofía se trata de demostrar la vaciedad del ser, y en cambio en ciencia, Jung, Leenhardt, Eliade, Van der Leeuw, Gusdorf se sumergen en el estudio de un estilo de pensar que se les opone, pero ante el cual —a veces a pesar de ellos— sienten una evidente fascinación.

Esto se debe en el fondo a la trampa en que ha caído el occidental a raíz de su revolución industrial. Pero no cabe duda que las ganancias aportadas por esta revolución, sin embargo, no invalidan que ellas hayan sido efectuadas sobre la base de un hombre que no dejó de ser "primitivo". No debe haber, en suma, mucha diferencia entre el indígena y el occidental, ya que ambos requieren lo absoluto, pero aquél lo concreta mientras que éste lo vive en negativo a ocultas, y siempre segregado, como para la *masa*.

Si el *estar* de Lévi-Strauss y el del bororo apuntan a lo absoluto, cabe pensar, evidentemente, que el *estar* es común a ambos. El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Este da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. El *estar* es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera. Pero este hábitat tiene dos dimensiones, o se lo vive tal como se da, lo cual implica un pensar connotativo, causal, o se lo advierte como un punto de reposo o caída en el largo trayecto que existe entre los opuestos innombrables que pueden darse como vida o muerte, fasto o nefasto, Pachayachachic o Guanacauri, o su versión moderna, macro-física y micro-física. Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo.

Y según se dé en mayor o menor dimensión, se marcan los jalones que se pueden dar en el simple ritual mágico del indígena, o en el *ojalá* con que un ciudadano trata de mover los acontecimientos, o en la satisfacción de haber cumplido con la labor del día, o en el buen papel que jugó en una reunión⁽²⁾. Pero ya en un término mayor se da en el logro de una ciencia o en el encuentro con alguna divinidad. Son las estacas por donde el pen-

2.— En mi libro anterior *De la mala vida porteña*, ya citado, trato de desarrollar este tema.

samiento seminal fija sus razones, para que el mero *estar* no se desintegre, movido por una intuitiva búsqueda de encontrar, en una forma siempre renovada, algo de lo cual uno pueda decir siquiera, "bueno, esto sí que es".

Pero los dos extremos entre los cuales oscila esta escala son los que van de lo visual a lo invisible. El orden visual es el de la connotación, el del *estar* a nivel de realidad, pensando en términos de causalidad, y del cual no se escapa ni siquiera el tema del ser. Se da en el orden de las cosas que "ya se saben" pero que no dan totalmente la verdad de *mi* vida, *aquí* y *ahora* ante el *así* de *mi* hábitat, porque esto último sólo encuentra el tope en una divinidad innombrable e invisible.

Y como lo absoluto surge de la oposición entre el miedo y el afán de superarlo, se apremia siempre la necesidad de una connotación, con lo cual el sentido vital de lo absoluto se pierde. Es la verdadera diferencia entre el indígena y el ciudadano, por cuanto aquél mantiene el afán de lo absoluto en un plano innombrable, mientras que éste tiende a connotarlo, y lo convierte en libro, que, ya sea de religión o de ciencia, no es más que la visualización de lo absoluto con la consiguiente burocratización del saber connotado, para mantenerlo cerca y mágicamente atrapado. Ahí lo absoluto no se pierde, pero se subvierte.

Ciencia y religión son absolutos visualizados, y comprenden por un lado la burocratización de la fe y por el otro el de la inteligencia. Son formas visuales vividas a nivel de organización, pero motivadas por un mecanismo muy simple, cual es de sentir al mundo un poco

menos desfavorable, un mundo bueno, institucionalizado en la buena iglesia y en la buena academia de ciencias. Podríamos decir entonces, contrariamente a lo que dijera Heidegger, que el ser se ha evaporado por un endurecimiento de las formas.

Es el motivo más importante que ha provocado la honda crisis del hombre occidental en el siglo XX. Un mundo excesivamente visual le ha coartado la posibilidad de sentir y volcar seminalmente en términos de su fe su sentimiento de lo absoluto. No hay lugar para lo que "me parece a mí". Pero tampoco puede haber una verdadera cultura, si no hay una correlación entre el aporte que un individuo hace a dicha cultura en tanto moviliza su seminalidad, y la imposición de aquélla. La crisis del siglo XX estriba en que no reconoce que *yo soy fuente de mis propias posibilidades*, fuente que en suma sustenta seminalmente todo el resto, ese andamio cultural que se cierne encima.

Pero haya crisis o no, el tema de lo absoluto en tanto soy fuente de mis posibilidades, es lo que da consistencia a lo que se suele denominar masa o pueblo, como segregado de clase media. En virtud de ello la vida de alguien en una pensión no está totalmente carente de sentido, ni tampoco la del provinciano que se sorprende ante la ciudad, cuando ingresa a ella para buscar mejor suerte. Pero es la razón también por la cual uno nunca se integra totalmente a la empresa que le dio el correa-je, ni se identifica con el título recibido, ni con el empleo del gobierno, porque desde el ángulo del puro estar, el absoluto es colocado en otra cosa.

Es la razón de ser de los hijos de Sánchez, quienes disponibles y biológicos, sobreviven en México, sin ninguna herencia directa de su padre campesino, pero que no obstante, aun cuando no lograron un papel ciudadano para ganarse una estadía honorable, no se han suicidado. Por el mismo motivo se explica la sonrisa irónica del indígena del Sur de Bolivia, cuando, según cuenta Ibarra Grasso, ve pasar al gringo con su coche, y prefiere su vieja mula.

Es, en suma, lo que torna resistente al pueblo indígena contra la catequesis de religiosos y de clase media, y le confiere la misma fuerza a todo un pueblo diseminado en América. Por eso un obrero de origen campesino sea indio o no, se resiste a una democracia burguesa o a un marxismo incendiario, simplemente porque éstos resultan excesivamente esquemáticos y registrables y, por lo tanto, en ninguna forma logran capturar el requerimiento de lo absoluto que lleva encima, y que es muy difícil expresar. Apenas podría darse en esa frase tan común que dice "creo en Dios pero el que está en todas partes y no el de los curas" con que alguien traduce el absoluto en términos innombrables, casi como si requiriera totalidades cósmicas equivalentes al rayo y al trueno, o repartidas aun entre lo favorable y lo desfavorable, o creer que se vive una quinta edad, y se teme que a cada instante se acabe.

Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina; aglutinado en torno

a una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra estrictamente en el pensamiento occidental de una clase media.

Es más, el sentido profundo de lo que se llama complejo de inferioridad del sudamericano, no es sino un sentimiento de culpa de estar requiriendo algo absoluto, movilizado por un hondo pensamiento seminal, y que lo lleva siempre a un planteo en términos innombrables, frente a una cultura occidental, que todo lo nomina. Esta llega limitada y empobrecida a esta zona liminal de la tierra después de haber perdido su universalidad, y por eso exagera la importancia de los aspectos esquemáticos y visibles de la vida, y segrega aspectos importantes del hombre. La aureola peyorativa que la palabra mestizo, o cholo tiene en boca de la burguesía sudamericana, se debe precisamente a la sospecha que ésta tiene sobre el comportamiento anti-occidental de aquéllos. Pero estos no hacen más que defender una visualización de lo absoluto que Occidente no logra satisfacer. Es la razón del fracaso de sociólogos, economistas, planificadores del gobierno, psicólogos o revolucionarios a ultranza, porque carecen de instrumental en este sentido. Frente al pueblo americano no cabe si no ser americano, y esto significa recobrar resortes imprevistos, esos que sólo puede dar el mismo pueblo.

Del punto de vista del hombre el viejo afán de lograr algo absoluto pertenece a la sangre misma y no se puede

evadir, simplemente porque se juega ya mismo en la vida cotidiana. Una heladera recién comprada nunca cierra totalmente la pregunta por lo absoluto. En realidad la simple utilidad no da la razón última por la cual se la había comprado. Ella fascina como maquinaria útil ya que se desplaza en el campo lúcido y consciente de las causas. Ahí se intercambian cantidades, de tal modo que ahí causa es igual a efecto y con esta igualación se gana la conciencia. Pero la heladera también *está* ahí, frente a mí y no hay una respuesta a este milagroso *estar* de mí y de ella.

Esto es lo que encierra el *uca*, o el *así*, del *ucamahua* indígena: toma todo *mi* estar y el del objeto. Pero esto no significa que se equipare *mi* yo con el objeto, sino que es natural que, a partir de este punto, se termine pensando que el objeto es realmente no más que una circunstancia —como piensa el indígena—, pero menor que uno, porque uno siquiera puede llevar a la conciencia todo lo que es hombre, como una circunstancia mayor y más heroica, como una caída original. Y con esto ya se roza el absoluto.

Y he aquí nuevamente la oposición entre el indígena y el ciudadano. Ambos llegan a lo absoluto concretado como una parábola de una caída original que es preciso remediar. El indígena la llena con el sentido profundo de sus contradicciones y con sus rituales, y, en cambio, el ciudadano no sabe cómo llenarla, porque el siglo XX no le brinda las verdades seminales para hacerlo.

Si el ciudadano se preguntara en este punto "¿quién soy?", se vería reducido a un "no más que vivir", con su

absoluto auestas, y un *quién* que se pierde en el misterio. Este *quién* dudoso es todo lo que se logra por esta senda. Pero es mucho. El budismo, por ejemplo, saca de esa experiencia el concepto del Asi-llegado. *Llegar*, en el sentido budista, no es más que tomar toda la conciencia de la circunstancia heroica el *así* que uno mismo es, pero en esa dimensión del indígena, cuando éste piensa que hombre —*runa* o *haque*— se relaciona con "los tantos del juego". Decir esto del hombre, a su vez, es definirlo por su ausencia, y es lograr su verdadero sentido, ya que dicha ausencia roza esa zona en la cual se dan los innumerales y donde presionan los dioses. Es la verdad del absoluto que se refleja en la encrucijada del *así*.

Por otra parte la comparación con el budismo no debe extrañar. El pensamiento indígena y el budismo arrancan del mismo punto y mueven los mismos resortes. Parten, en suma, de la única vivencia realmente filosófica: la sorpresa de descubrir la encrucijada que se da en el mero estar, y sobrellevar el sentido de lo absoluto, aunque por negación. Es todo lo que el hombre, al fin y al cabo, puede pensar de sí. Por eso se da también en el ciudadano y, por eso, no aceptar esto, es incurrir en una seminalidad infantil. Querramos o no el hombre tiene una mitad llena de cosas y otra llena de dioses, aun en el siglo XX, y especialmente en América. Es la posibilidad más fecunda que nos brinda el pensamiento indígena y popular. Porque por este lado recién se da la posibilidad de crear un mundo con plantas atómicas. Estas no son más que una circunstancia de ese absoluto que es el hombre, un detalle de la gran encrucijada de su *así*.

UNA LÓGICA DE LA NEGACIÓN PARA COMPRENDER A AMÉRICA



1973

